ISTORIE

Peter Brown (n. 1935, Dublin), *Philip and Beulah Rollins Professor of History, Emeritus,* la Princeton University, a fost interesat încă de la începutul carierei sale academice de perioada de tranziție dintre sfârșitul Antichității și Evul Mediu, pe care a abordat-o dintr-o perspectivă inedită, sfidând teoriile despre „decăderea" și „declinul" Imperiului Roman și propunând în schimb ideea că schimbările sociale și culturale au avut coerență și au reprezentat de fapt o continuitate și o „creștere". Studiile și volumele sale despre apariția creștinismului, cultul sfinților, monahism, filozofia păgână și modificarea relațiilor de putere în societatea romană din Antichitatea Târzie au deschis un nou subdomeniu de cercetare și sunt considerate azi esențiale pentru înțelegerea acestei epoci în adevărata ei lumină. In 2008 Peter Brown a fost recompensat cu Premiul Kluge, decernat în cadrul Library of Congress, ca o recunoaștere a meritelor sale în domeniul științelor umaniste.
Volume publicate: *August ine of Hippo: A Biography* (1967), *The World of Late Antiquity: AD 150-750* (1971), *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity* (1971), *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (1981; trad, rom. *Cultul sfinților: Apariția și rolul său în creștinismul latin,* Amarcord, 1995), *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (1988; trad. rom. *Trupul și societatea,* RAO, 1999), *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire* (1992), *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000* (1995; trad. rom. *întemeierea creștinismului occidental: Triumf și diversitate, 200-1000d.Cr.,* Polirom, 2002), *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD* (2012), *The Ransom of the Soul: Afterlife and Wealth in Early Western*

Christianity (2015), *Treasure in Heaven: The Holy Poor in Early Christianity* (2016).

PETER BROWN

GENEZA ANTICHITĂȚII TÂRZII

Traducere de Ștefan Colceriu

HUMANITAS
BUCUREȘTI
Redactor: Mariana Pascaru

Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Alina Dincă
DTP: Florina Vasiliu, Dan Dulgheru
Tipărit la Artprint
Peter Brown
The Making of Late Antiquity

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Brown, Peter
Geneza Antichității Târzii / Peter Brown; trad, din engleză de Ștefan Colceriu. - București: Humanitas, 2022 ISBN 978-973-50-7646-7
I. Colceriu, Ștefan (trad.)
94
EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51 www.humanitas.ro
Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0723/684 194

Pentru Sabine,

In amintirea prietenului nostru comun Gervase Mathew, O.P. [membru al Ordinului Dominicanilor — *Ordo Praedicatorum]*

...πιστόν οδηγόν...

Παρά τού κυρίου αίτησώμεθα

(„...credincios călăuzitor... de la Domnul să cerem“[1])

—Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur

CUPRINS

1 Toate textele citate de autor sunt traduse în limba română direct din originalul grecesc sau latinesc (n. tr.).

MULȚUMIRI

Această carte este o versiune ușor lărgită și revizuită a celor patru conferințe Cari Newell Jackson pe care am avut onoarea să le țin la Universitatea Harvard în aprilie 1976. Recunoștința mea față de eminentul fondator al acestor cicluri de conferințe nu-și găsește decât o expresie incompletă în aceste puține pagini.

Departamentul de limbi clasice și directorul său, Glen Bowersock - *comes* și, în cea mai mare parte din timp, un discret și elegant *tribunus voluptatum* -, alături de atâția membri seniori și juniori ai Universității Harvard, au transformat o experiență solemnă și solicitantă într-un prilej de a învăța în fiecare zi mai mult, într-o atmosferă de statornică încântare.

Munca la aceste conferințe a început la Universitatea din California, Berkeley, și a continuat la Departamentul de istorie al Colegiului Royal Holloway al Universității din Londra. M-aș bucura dacă cititorul ar simți că în aceste pagini persistă ceva din atmosfera caldă, de emulație intelectuală, a celor două medii academice. Pentru că acolo, precum și printre numeroasele personalități de la Harvard, pe care le admiram de multă vreme și în care am aflat apoi deopotrivă colegi și călăuze de încredere, mi-am adus aminte de vorbele înțelepte puse pe seama Apostolului în pseudoclementinele *Recognitiones'.*

ex mundo tempus et ex hoc hominum multitudo
ex multitudine electio amicorum, ex quorum
unanimitate pacificum construitur dei regnum.

[„din lume vine timpul, din el mulțimea oamenilor,
din mulțime, prietenii aleși,
din a căror deplină armonie se zidește împărăția

pașnică a lui Dumnezeu"]

Pseudo-Clement, *Recognitiones* I, 24, 3

în ultimul rând, dar nu cel din urmă, Rita Townsend și Susan Barlow, deși prinse cu atâtea îndatoriri, mi-au încredințat ca de obicei o dactilogramă inteligentă și impecabilă.

P.B. O DEZBATERE DESPRE SACRU

Mi-ar fi plăcut să fiu unul dintre cei Șapte Adormiți din Efes. Acești frați creștini fuseseră zidiți într-o peșteră la mijlocul secolului al IlI-lea, în timpul persecuției împăratului Decius (249-251). Au fost treziți din somn la începutul secolului al V-lea, în vremea domniei succesorului pe linie directă al lui Decius, Theodosius II (408-450), ca să-1 lumineze pe acest monarh preacreștin într-o chestiune privitoare la învierea morților. Inchipuiți-vă ce surprinși au fost când, intrând în oraș, au zărit Crucea deasupra porții principale, au auzit oameni jurând iară opreliște pe numele lui Hristos, au văzut o biserică mare și preoți creștini ocupați cu repararea zidurilor orașului și au descoperit că monedele de argint ale unui împărat păgân au stârnit uluire în piață![1]

Această carte este o încercare de a le înțelege uimirea. De aici titlul - *Geneza Antichității Târzii.* Aș dori să evidențiez apariția, în secolele al II-lea, al IlI-lea și la începutul celui de-al IV-lea, a unor trăsături care erau greu de sesizat pe vremea când frații noștri creștini au intrat în peșteră și care au ajuns să-și pună amprenta stilistică inconfundabilă asupra vieții religioase, culturale și sociale de la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul celui de-al V-lea.

Cu toate că între epoca Antoninilor și moartea lui Constantin cel Mare s-au scurs două veacuri, secolul al III-lea trebuie să constituie miezul oricărei discuții despre geneza Antichității Târzii. Schimbările asociate cu acel veac au fost socotite „momentul de cumpănă dintre lumea antică și Evul Mediu european*[2]. O asemenea descriere a secolului al III-lea e pasibilă să devină subiect de îndelungă dezbatere.[3] E important să fie limpede ce mize sunt într-o atare dezbatere. Nu-i vorba dacă s-a trecut de momentul de cumpănă cândva între domniile lui Marcus Aurelius și Constantin, doi împărați despre care s-a socotit în chip convențional că au întruchipat în persoanele lor și în felul în care au domnit, unul, polul lumii păgâne, clasice, și celălalt, polul Imperiului Roman creștin târziu. Relevant este să aflăm ce înseamnă pentru o

mare societate tradițională să treacă de un moment de cumpănă.

Trebuie să examinăm îndeaproape trăsăturile generale ale mediului în care au avut loc schimbările. Numai așa putem evita de la început acele anacronisme care i-au determinat pe cărturarii moderni să dea schimbărilor religioase și sociale asociate cu geneza Antichității Târzii un fals aer de melodramă. Trebuie să începem cu semnificația limitărilor impuse vieții în bazinul Mediteranei antice. E posibil ca factorii pe care i-am socoti normali într-o „criză* - *ma-laise* („starea de rău general*), cauzată de urbanizare, dezastrele publice, intruziunea unor idei religioase străine și, pe cale de consecință, amplificarea speranțelor și a spaimelor de natură religioasă - să nu fi fost atât de importanți precum credem pentru mentalitatea oamenilor de la sfârșitul secolului al II-lea și din cel de-al III-lea.

Astfel, multe analize moderne ale evoluției religioase a lumii romane insistă asupra acelei stări de *malaise* din marile orașe din perioada elenistică și romană. Totuși, singurătatea din marile orașe și rapida decul- turație a imigranților din zonele tradiționaliste sunt neajunsuri moderne: ele n-ar trebui supralicitate în încercarea de a explica resorturile societății asupra căreia ne aplecăm. Nu putem fi deloc siguri că „o astfel

de singurătate va fi fost resimțită de milioane de oameni - membri de trib urbanizați, țărani veniți la oraș în căutare de muncă“[4]. Când un distins cărturar pune schimbările sensibilității religioase asociate cu proliferarea literaturii hermetice din secolul al II-lea pe seama tensiunilor din mediul urban și afirmă că „civi-lizația greco-romană era deja o civilizație a marilor orașe; în aceste mari orașe majoritatea locuitorilor trăiau ca astăzi", nu putem decât să nu fim de acord.[5]

Orașele mediteraneene erau orașe mici.[6] Cu toată izolarea lor de viața de la țară, ele erau doar excrescențe fragile într-o zonă rurală în expansiune. La fel ca în Italia medievală, „pretutindeni satul își întinde cârceii înspre oraș“[7]. Nu toți „cârceii" erau inofensivi: animalele sălbatice intrau în orașele din Africa de Nord, își faceau culcuș în beciuri și îi mâncau pe cetățeni.[8] La fel ca oamenii de la țară, orășenii trăiau cu privirile îndreptate spre cer. De-a lungul acestei perioade, vremea era un persecutor mai aprig al abaterilor de natură religioasă decât orice împărat: *caeli- tes,* locuitorii cerului, la plural sau la singular, vorbeau aspru prin furtuna cu grindină stârnită din senin și prin seceta fierbinte și își arătau cel mai convingător mulțumirea în unduirea lanurilor de grâu.[9] împăratul Maximinus Daia scria în anul 311 orașului Tir astfel: „Să se uite pe întinsele

câmpuri la holdele coapte unduind de spice și la pajiștile care, grație belșugului de ploaie, strălucesc de iarbă și de flori și la vremea prielnică și blândă ce ni s-a dat“[10]. *Pads haec et annonae otia. Ab imperio et a caelo bene est.*[11]

în orașe de acest fel ne mișcăm printre grupuri mici de oameni. Relația comunitară „față în față" este unitatea de măsură a istoriei religioase din Antichitatea Târzie. Roma și marile „capitale" ale Imperiului Târziu sunt excepții. Chiar și în cazul celor mai mari orașe știm mult mai puțin decât am putea despre stabilitatea populației și despre tendința acesteia de agregare în *cvartale,* comunități care erau la fel de stabile și de închegate precum cele din orice sat. Oriunde ne-am uita, ne dăm seama care erau trăsăturile „celulelor de bază" ale vieții urbane: străzi aglomerate unde fiecare cunoștea pe fiecare[12]; mici asociații profesionale care colaborau din răsputeri pentru păstrarea practicilor sociale tradiționale[13]; o lume cu un nivel foarte scăzut de viață privată în care cei neintegrați erau reperați imediat[14]. La Roma, Galenus tânjea după practicile sociale din obișnuitele orașe mici unde „ne cunoaștem între noi, știm cine e fiul cui, ce educație a primit fiecare dintre noi, ce avere am moștenit și cum se poartă fiecare dintre noi“[15]. Pietrele din orice oraș din Asia Mică îi susțin afirmația. Acele extraordinare

liste de valori normative din inscripțiile onorifice grecești din veacul I până în cel de-al VI-lea trădează disciplina constantă care le era impusă „ac- torilor“ de pe scena mică și insuportabil de bine luminată a orașului antic.[16] In orice caz, claustrofobia și tensiunile traiului într-o societate „față în față“, nu singurătatea și dezrădăcinarea sunt laitmotivele nefericirii tipice Antichității Târzii.

E de asemenea important să avem o perspectivă corectă asupra acelor domenii din viața mediterane- eană care au fost afectate de vicisitudinile politice din secolul al III-lea. Există pericolul să forțăm anumite explicații în cazul locuitorului de rând al lumii romane. O perioadă de înfrângeri militare și de indene- gabilă nesiguranță în rândul claselor conducătoare din Imperiu ar fi putut să nu aibă repercusiuni atât de severe asupra societății romane în general încât să producă, ca reacție imediată, schimbările religioase pe care le atribuim acestei epoci. De aceea sunt de mult nemulțumit de ideea unei „crize“ generale a secolului al III-lea ca explicație *passe-partout* a apariției trăsăturilor distinctive ale religiozității din Antichitatea Târzie. Nu cred că fenomenele pe care le voi descrie pot fi explicate, așa cum a crezut pe vremuri E.R. Dodds că se poate explica o latură a lor, ca refugiu al oamenilor din „lumea secolului al III-lea, atât de împuținată

intelectual, atât de nesigură material, atât de bântuită de spaimă și de ură“[17]. Aceasta nu numai pentru că nu sunt pe deplin convins că lumea secolului al IlI-lea a fost așa, ci pentru că am învățat de la profesorul Dodds mai mult decât de la orice cărturar în viață că oamenii nu sunt atât de simpli și nu reacționează atât de simplu la ceea ce-i înconjoară.

înainte să vorbim despre angoasă și deziluzie ca trăsături distinctive și omniprezente ale secolului al IlI-lea, trebuie să fim foarte siguri că speranța în posibilitățile pe care le oferea viața era mai mare în vremurile care le-au furnizat oamenilor de atunci mijloacele de a-și evalua situația. Deziluzia presupune iluzie, iar anticii se țineau cu stăruință departe de iluziile legate de ceea ce le putea oferi viața. Un om care-și făcea testamentul se aștepta mai degrabă la o moarte violentă din pricina „dușmanilor, a tâlharilor sau a cruzimii și urii unui potentat“[18] - și asta în „epoca de aur“ a Antoninilor! Când vine vorba de viața publică a Imperiului, și un om ca Seneca avea bătaie scurtă: „în cele din urmă, Seneca nu a fost în stare să explice clar de ce îl interesa viața politică și nu avea o idee limpede în privința asta. Cele mai bune și mai profunde vorbe ale sale erau despre virtuțile private și trăirile interioare"[19]. De aceea, dacă pentru unele categorii, în anumite momente

din veacul al IlI-lea, „vremurile au fost negre"[20], asta nu înseamnă decât că griul perioadei a dobândit o nuanță ceva mai întunecată decât era îndeobște de așteptat.

Invocarea mâhnirii generalizate și a nenorocirilor publice scapă din vedere precizia acută a micilor depresii. O serie de întrebări puse oracolului de la Oxyrhyn- chos a ajuns celebră datorită lui Rostovțev, dovadă a nesiguranței crescânde din epocă:

O să fiu vândut?
O să ajung cerșetor?
O să fiu fugar?

Dar necazurile orășenilor din Egipt nu se terminau aici:

O să câștig de pe urma prietenului meu?
O să mă împac cu nevastă-mea?
O să divorțez?
Mi s-au făcut farmece?[21]

Bucuriile și neajunsurile vieții într-o comunitate mică - acesta este solul din care răsar profundele schimbări religioase și culturale. Istoricul religiilor, tocmai pentru că e istoric al religiilor, trebuie să fie „concret și exigent". Are nevoie de înțelegerea vieții trăite douăzeci și patru de ore pe zi. Imperiul Roman pe care are a-1 scruta este de felul celui amintit de Marcus Aurelius:

Gândește-te, de pildă, la vremurile lui Vespasian, și vei vedea de toate: oameni care se căsătoresc, cresc copii, bolesc, mor, merg la război, țin sărbătorile, fac

negoț, cultivă pământul, lingușesc, se semețesc, suspectează, conspiră, se roagă pentru moartea altora, bombăne prezentul, iubesc, fac averi, tânjesc la un consulat, la o împărăție.[22]

In comparație cu carnea și sângele pe care le vede istoricul religiilor, cea mai mare parte a istoriei politice și administrative convenționale este o nălucă vaporoasă.

De aceea, dacă schimbările de natură religioasă din secolul al III-lea nu pot fi reduse doar la ideea de „reacție* față de dezastrele vieții publice, ele trebuie căutate în zone mai profunde și pe o perioadă mai îndelungată, în mișcările lente ale vieții religioase din oraș, din cvartal și din familie. In această situație este esențial să dobândim o înțelegere profundă a felului în care reacționează o societate cu adânci rădăcini tradiționale la schimbările de natură religioasă. Unii cărturari pun accentul pe impactul pe care-1 au ideile și cultele străine, cauze prime ale sfârșitului civilizației păgâne clasice, și tind să prezinte schimbările de natură religioasă din secolul al III-lea ca manifestare ultimă a elementelor care au pătruns și s-au consolidat în lumea romană de-a lungul veacurilor anterioare. Procedând astfel, ei atribuie păgânismului clasic târziu o rigiditate și o vulnerabilitate care există mai degrabă în reprezentarea lor idealizată despre acesta decât în realitățile secolului al II-lea.[23] Lumea

romană din epoca Antoninilor era și mai flexibilă și mai „imunizată* la apariția noilor elemente decât pare la prima vedere.

Așa cum observa Plutarh, bazinul mediteraneean era deja un „vas de povești și vorbe amestecate*[24]. Istoricul Antichității Târzii care-și dorește să devină filolog și să trăiască printre texte își va da curând seama că nu e „nimic nou sub soare*. Aceasta este o experiență salutară. Pentru că îndepărtează cu totul ispita de a interpreta evoluția religioasă din Antichitatea Târzie în termenii „difuziunii* spectaculoase a noilor idei din anumite centre *(loci)* și mai ales pentru că nu lasă loc impresiei că emergența civilizației tar-doantice se datorează abaterii a numeroase „semințe de mărăcini" venite de aiurea prin grădinile îngrijite ale culturii clasice greco-romane. Locuitorii orașelor mediteraneene intraseră de multă vreme în posesia unui limbaj comun *(koine)* rafinat și cuprinzător al experienței religioase și sociale. Cuvintele și deprinderile prin care noile opțiuni se puteau exprima convingător existau deja în forme ușor comunicabile. Istoria fenomenelor religioase din secolele al IlI-lea și al IV-lea a avut șocurile ei, dar aș sugera că acestea sunt mai ușor de înțeles ca tot atâtea cazuri de combustie spontană produsă de fricțiunile interne ale unui sistem de idei larg împărtășite, și nu ca invazii din exterior ale

elementelor „iudaice", „orientale^, „proletare^ sau „su- perstițioase“.[25]

Reiese de aici că schimbările care au avut loc în Antichitatea Târzie pot fi înțelese cel mai bine ca o redistribuire și o reorchestrare a componentelor care existaseră de secole în lumea mediteraneeană. Din perspectiva limbajului religios, Antichitatea Târzie este mereu mai târzie decât credem. Intr-o imagine foarte vie, Henri-Irénée Marrou, ajuns la senectute, compara spectacolele de improvizație ale maeștrilor oratori din epoca clasică târzie cu tehnicile unui virtuoz trompetist de jazz, pentru că puteau scoate la iveală teme adânc grefate în memoria lor, pe care le aveau mereu la dispoziție pentru ei și pentru ascultătorii lor în virtutea unei tradiții seculare și pe care le puteau folosi în diverse combinații noi. Aceste combinații noi erau cu atât mai grăitoare pentru actualitate și mai convingătoare cu cât erau exprimate în termeni străvechi, ușor inteligibili.[26] în chip asemănător, regăsim în Antichitatea Târzie teme străvechi întrețesute în tipare uimitoare. Intrăm într-o lume ale cărei elemente constitutive de natură religioasă și filozofică preexistă. Pavel, Philon, gnosticii, ca să nu mai vorbesc de acele sâcâitoare și recurente spectre dintr-o și mai veche epocă a gândirii grecești, adică Pitagora și Empedocle, plutesc în aer.[27] Dar trebuie să mai așteptăm multe

generații până să se combine aceste teme ca să dea sunetul inconfundabil al Romei târzii.

Avem deci de-a face cu o lume foarte veche. în ea, schimbările nu s-au produs ca bântuiri din afară, ci au avut loc cu atât mai multă silnicie cu cât erau alcătuite din materiale străvechi și familiare. De aceea, trebuie să fim precauți și să nu insistăm în chip melodramatic cu teza schimbărilor bruște și de largă respirație ale climatului credințelor religioase din lumea mediteraneeană a secolelor al II-lea și al III-lea. Dimpotrivă, trebuie să facem un salt imaginar într-o lume în care religia era luată de bună, iar credința în supranatural stârnea mult mai puțină senzație decât am putea bănui la prima vedere. Oamenii de la Me- diterana își împărțeau lumea cu ființe nevăzute mult mai puternice decât ei, cu care trebuiau să intre în legătură. O făceau cu același sentiment al obligației inevitabile pe care-1 încercau pe tărâmul relațiilor cu aproapele lor mult mai vizibil. Pe o doamnă creștină din Egiptul secolului al VI-lea care își făcea testamentul, împărțindu-și bunurile unor beneficiari deopotrivă văzuți și nevăzuți, numai noi am socoti-o „evlavioasă" sau „superstițioasă" sau „creștină practicantă", pe când ea își făcea pur și simplu datoria de om.[28] Când, cu secole în urmă, mulțimi numeroase îngroșau rândurile la diverse sărbători, ele nu erau

„conservatoare" sau „păgâne"; participanții la ele se bucurau pur și simplu că ajunseseră pe treapta cea mai înaltă a umanității, adică la întâlnirea cu zeii.[29] Creștinii începuseră și ei să facă același lucru, bulucindu-se la biserică *studio sollemnitatis et publicae quodammodo remis- sionis [obtentu]*[30].

Cărturarii moderni sunt, în diferite grade, moștenitorii mișcării romantice din nordul Europei. Ca atare au insistat asupra ideii că experiența religioasă subiectivă este esența istoriei religiei. Etichetele pe care le-au produs nu se potrivesc deloc cu realismul masiv al perspectivei mediteraneene antice asupra religiei. Cuvinte precum „conservator" sau „tradiționalist", dihotomiile grevate etic între „personal" și „colectiv", „extern" și „intern", „conștient" și „inconștient" sunt de nefolosit la studierea perioadei în cauză. De asemenea, nu putem să facem deosebirea între masele „inconștiente" și sofisticările agonizante ale unei minorități bine situate și să ne concentrăm atenția exclusiv asupra celei din urmă. Intr-o societate bântuită de șomaj, mult mai multă lume decât ne-am putea închipui avea vreme să gândească și să discute, iar religia punea la dispoziția acestor oameni un limbaj universal valabil și sofisticat cu care să opereze.[31]

O cercetare a evoluției religioase din Antichitatea Târzie care constă mai ales în

identificarea unei zone de înaltă trăire emoțională este o eroare de concepție. Pentru că, dacă lumea nevăzută era la fel de reală precum cea vizibilă, atunci existența ei era socotită deopotrivă de la sine înțeleasă, iar legătura cu zeii nu presupunea o încărcătură emoțională mai mare decât legătura cu un vecin. Trebuie să ne ferim cu orice preț „să reconstruim" trăirile oamenilor din Antichitatea Târzie. Li s-au pus în spinare masive cantități de credulitate, angoasă, frică cucernică, ceea ce e destul de surprinzător în cazul învățaților occidentali moderni. „Pentru aristocrați sau pegră, pentru creștini sau pă- gâni, întreaga epocă era dominată de puteri supranaturale"[32]. Când ai de-a face cu o asemenea certitudine în privința atmosferei generale a vieții din Antichitatea Târzie din partea unui istoric serios, e bine să ți se amintească de cumpătarea unui cuplu din Egiptul sfârșitului de veac VI:

Aurelius Theodoras, brutar, și Aurelia Amaresia, fiică de negustor, amândoi din Antinopolis, declară: „Ne-am unit în căsnicie și viață laolaltă cu bună-credință și în speranța nașterii de copii legitimi și a bunei înțelegeri dintre noi ca soți de-a lungul întregii noastre vieți. însă am pătimit din pricina unui demon nefast și ticălos care s-a năpustit asupra noastră pe neașteptate de nu știm unde ca să ne des- partă“. După care trec la detaliile afacerii, renunțând la orice pretenție reciprocă și specificând că fiecare parte se poate recăsători.

Oamenii din Antichitatea Târzie erau la fel de nepăsători și pragmatici cum se poate constata că sunt îndeobște cei care trăiesc alături de vecini nevăzuți.[34] Aș dori să insist asupra faptului că specialistul modem trebuie să-și înceapă cercetarea lăsând deoparte măcar ideea de spaimă sacră. Multe istorii ale religiei din Antichitatea Târzie au avut tendința de a pune accentul asupra trăsăturilor emoționale și subiective și au vorbit despre emergența civilizației din această epocă în termenii „superstițiilor", „căderilor nervoase" sau „declinului rațiunii". In felul acesta, par să-și fi ratat ținta. De fapt, judecată pur și simplu în termenii efervescenței religioase, Antichitatea Târzie este o perioadă izbitor de sobră și de serioasă în istoria Europei. Nu se găsește în ea nici o mișcare radicală de felul celei dionisiace sau bruscă precum alcătuirea teocrației islamice timpurii. Iar după standardele robuste ale Europei medievale târzii și ale celei moderne timpurii, abia dacă se distinge în ea palida pâlpâire a vreunei preocupări milenariste.

In cercetarea de față aș dori să le propun clasiciștilor un alt fel de lectură a schimbărilor religioase și sociale de la Marcus Aurelius până la moartea lui Constantin cel Mare. Mi se pare că lumea în care s-au trezit cei Șapte Adormiți din Efes era una în care *locus-ul* (po-

ziția de predilecție) elementului supranatural suferise o modificare semnificativă. De-a lungul întregii perioade, anumite așteptări în privința supranaturalului au rămas uimitor de constante. In cuvintele lui Arthur Darby Nock: „Am putea să afirmăm că una dintre trăsăturile credințelor religioase din vremea Imperiului este că erau îndreptate mai degrabă spre puterea divină decât spre persoanele divine"[35]. Ceea ce s-a schimbat în mod evident însă între secolele al Π-lea și al V-lea a fost viziunea oamenilor în legătură cu locul în care se gãsea această „putere divină“ și, pe cale de consecință, cu felul în care se putea ajunge la ea.

In această perioadă, „puterea divină“ a dobândit un contur limpede și distinct de toate celelalte forme de putere. *Locus-ul* elementului supranatural în care opera această putere a ajuns să ocupe o zonă din viața oamenilor unde se socotea că deciziile, obligațiile, experiențele și informațiile proveneau din afara societății omenești. Astfel s-a hotărnicit o zonă ultraprivilegiată a comportamentului și a relațiilor dintre oameni. Orice avea legătură cu acest *locus* și, mai exact, orice pretenții de obediență formulate în teritoriul lui erau socotite a fi scutite în mare parte, dacă nu chiar cu totul, de ambiguitatea, de critica, de invidia și de

resentimentul care însoțeau influențarea semenilor doar cu ajutorul dibăciei omenești, al puterilor omenești și al persuasiunii omenești. *Locus-ul* elementului supranatural astfel definit punea punct desfășurării normale a oricărui fel de competiție și de incertitudine.

în perioada dintre anii 200 și 400, mediteraneenii au ajuns să accepte, într-un număr tot mai mare și cu un entuziasm crescând, ideea că această „putere di- vină“ nu se dezvăluia direct numai individului de rând sau prin intermediul instituțiilor perene, ci mai degrabă că era reprezentată pe pământ de un număr limitat de persoane excepționale, împuternicite să o folosească pentru semenii lor. Aceasta în virtutea relației personale pe care respectivii „agenți umani“ o aveau cu supranaturalul și care era stabilă și clar perceptibilă de coreligionari.

Așa se explică importanța crescândă a bisericii creștine în această perioadă. Biserica era *impresarul* unei schimbări mai vaste. Organizarea ei și parcursul eroilor ei au făcut în chip brutal explicite consecințele concentrării „puterii divine* în anumite ființe omenești. Biserica i-a dat pe apostoli, ale căror fapte erau ținute minte și cărora li s-au adăugat, în comunitățile creștine, martirii din secolele al II-lea și al III-lea, deja formidabilii episcopi din secolul al III-lea și, în cele din

urmă, un întreg șir de sfinți asceți din marginile comunităților creștine din Mediterana răsăriteană, începând cu Sfântul Antonie.[36] Instituții cu totul noi și statornice s-au dezvoltat în jurul unor oameni despre care se credea că sunt în mod ireversibil depozitarii unei demnități de sorginte divină, indiferent dacă e vorba despre comunitățile creștine organizate de oameni de calibrul lui Ciprian sau despre noile așezăminte monahale ale lui Pahomie. In veacurile mai târzii, acești sfinți creștini au avut, individual, o înrâurire însemnată asupra tuturor claselor din partea răsăriteană a lumii romane, pentru că erau socotiți a fi legătura vizibilă dintre cer și pământ. Nimic nu le dezvăluia mai limpede rolul de agenți umani ai supranaturalului decât secvența umanității lor ultime, adică clipa morții lor. In momentul acela se rupea o verigă din lanțul care lega cerul de pământ. Episcopul Serapion de Thmuis le scria ucenicilor lui Antonie în anul 356: „Luați aminte: chiar în clipa când Marele Om al ținutului nostru, fericitul Antonie, a plecat de la noi, mânia lui Dumnezeu s-a abătut asupra Egiptului și toate cele s-au prăpădit și s-au nimicit*[37].

De aceea, ar fi mai bine să comparăm două epoci între care schimbarea locus-ului supranaturalului devenise tot mai clară. Pe la anul 400, urmașii direcți ai oamenilor care,

sub Antonini, își puseseră speranțele la ceas de boală în Asklepios cel nevăzut și fără de vreme, făptură binevoitoare a lumii lor onirice, se îndreptau acum în număr tot mai mare spre muritori, făpturi vizibile, oameni cărora Dumnezeu le „transferase" puterea de a vindeca.[38] Rostiri oraculare pe care odinioară le transmiteau zeii prin mediumuri aflate în transă erau căutate acum pe „buzele sfinte" ale unor oameni. Era de așteptat ca un om ca Ioan din Lycopolis, pe care împăratul Theodosius I l-a consultat în ajunul ultimei sale campanii, în 394, să-și țină mintea acasă și să-și întemeieze îndemnurile la credință pe propriul stil de viață cumpătat mai degrabă decât pe faptul că Dumnezeu cânta din când în când pe corzile sufletului său.[39]

O societate pregătită să-și învestească semenii cu asemenea puteri e foarte vigilentă. Oamenii erau foarte atenți unii la alții ca să descopere acele semne de intimitate cu supranaturalul ce le legitimau supozițiile. Chiar și sfințenia era cuantificabilă. Simeon Stilitul, se spune, și-a atins de 1244 de ori degetele de la picioare cu fruntea, închinându-i-se lui Dumnezeu din vârful stâlpului pe care stătea. Grozăvia acestei povești nu e dată de nevoințele sfântului, ci de faptul că un mirean a stat acolo și le-a numărat.[40]

„Agenți" ai supranaturalului au tot existat și s-au tot văzut. Rareori însă o epocă istorică

s-a dovedit mai abilă în a-și reprezenta chipurile acelor oameni care erau în contact cu divinul. Portretistica Antichității Târzii arată cum se aștepta să fie ținuți minte oamenii de felul acesta: „nu atât arătos, cât venerabil și impunător"[41].

Portretistica literară sub forma biografiei și autobiografiei era un gen înfloritor: așa, de pildă, *Faptele Martirilor, Viața lui Constantin* de Eusebiu al Ceza- reii, o lucrare a cărei capacitate aparte de a-1 irita pe istoricul modern izvorăște tocmai din scopul cu care a fost concepută în Antichitatea Târzie, anume acela de a prezenta cariera unui autocrat de succes ca „model de viață pioasă"[42]; apoi, *Viața Sfântului Antonie* de Sfântul Athanasie; *Confesiunile* Sfântului Augustin; și, nu în ultimul rând, lunga serie de portrete ale filozofilor păgâni ale căror trăsături deconcertante îl tulburau încă pe bunul Patriarh Photios în secolul al IX-lea, pe când își citea exemplarul din *Viața Sfântului Isidor* de Damascius, mereu bombănind, mereu citind înainte. Astfel de opere erau produsele unor medii care se așteptau ca valorile unei religii, ale unei tradiții savante sau ale unei culturi să se reunească și să devină funcționale în indivizi cu totul remarcabili. Hagiografia era lupa care slujea la concentrarea în punctul focal al vieții unui individ a luminii soarelui „puterii divine“, care strălucea, deși mai difuz,

peste întregul grup. Grupul fraților de credință era astfel și el „separat" de societate și, în cele din urmă, îi devenea superior în virtutea apropierii sale permanente de supranatural.

Antichitatea Târzie, atât în forma ei păgână, cât și în cea creștină, poate fi înțeleasă ca o contra-piesă față de *Hipolit* al lui Euripide. în puține perioade ale istoriei de după zbuciumatul secol al VI-lea î.Hr. și-au bătut joc mediteraneenii mai abitir de mesajul necruțător al acelei celebre tragedii: „să urăști ce-i venerabil și ce nu e pe placul tuturor"[43]. Superioritatea vădită a unor indivizi și diferențele insurmontabile dintre membrii unui grup și lumea exterioară sunt acceptate și capătă expresii tot mai clare. Se admite despre unii oameni că viețuiesc mai aproape de supranatural decât alții: acțiunile și dispozițiile lor sunt scutite de ambiguitățile societății de rând și grupurile pe care le formează nu corespund tramei obișnuite a relațiilor dintre oameni.

Creșterea în importanță a agenților umani ai elementului supranatural nu epuizează însă tabloul civilizației epocii. Procesul acesta a culminat în rândul viețuitorilor din Antichitatea Târzie care au reușit să combine frecventarea asiduă a oamenilor sfinți cu impénitente tradiții seculare.[44] în plus, atenția specială acordată oamenilor care dețineau

„puterea divină" era contrabalansată de alte linii importante ale gândirii religioase din epocă. Rareori au vorbit păgânii cu atâta patos despre măreția supraomenească a universului și rareori s-au simțit creștinii mai aproape de covârșitoarea prezență a îngerilor, „cele dintâi făpturi ale lui Dumnezeu". Totuși insistența asupra acestei tendințe are meritul de a conferi explicațiilor noastre despre evoluția gândirii religioase din Antichitatea Târzie un grad sporit de precizie. Simpla observație, pe care au facut-o deja mulți cărturari, că, începând din secolul al Π-lea d.Hr., oamenii au început să se poarte și să gândească altfel decât europenii moderni și altfel decât ne-ar plăcea să credem că se purtau și gândeau grecii și romanii din epocile mai „clasice" nu are deloc darul de a ne face să înțelegem mai bine ce s-a întâmplat cu adevărat în Antichitatea Târzie. Societățile pot trece printr-o „cădere nervoasă" sau pot fi martorele unui „declin al rațiunii" fără ca de aici să se ajungă la învestirea permanentă a unor semeni cu „putere divină". In rândul multor grupuri și pentru lungi perioade de timp, credința în supranatural poate fi puternică, chiar impulsivă. Totuși ea a fost adesea în așa fel articulată încât să excludă sau să țină sub un control strict pretențiile unor indivizi că ar fi reprezentanții elementului supranatural pe pământ. Or savoarea deosebită a Antichității

Târzii constă tocmai în proliferarea unor astfel de pretenții din partea unor particulari.

Nu ar trebui să ne lăsăm legănați de gândul că această evoluție este de la sine înțeleasă. Situația care a generat-o în secolul al IlI-lea reclamă o analiză atentă. Căci a-1 învesti pe un seamăn cu diverse puteri și a-i atribui pretenții de loialitate pe baza unor legături aparte cu lumea supranaturală - cu atât mai mult cu cât era vorba de oameni ale căror pretenții nu erau impuse de vreo autoritate coercitivă - este o decizie majoră pentru o societate formată din grupuri mici cu relații „față în față". Un mecanism cu dispozitive bine reglate care aveau rolul să limiteze îndatoririle oamenilor în viața aceasta și așteptările lor de la ceea ce avea să li se întâmple în clipa sau după moartea fizică își deschide brusc încuietorile. Să reduci deschiderea unor astfel de încuietori la „un declin al rațiunii" sau la „o creștere a superstițiilor" înseamnă să aduci în cercetarea religiei antice concepte moderne mult prea subțiri. Asemenea formule vagi nu pot explica procesul complex prin care societatea antică și-a schimbat sistemul de valori în privința ideilor și a așteptărilor legate de ceea ce poate face și trăi un seamăn ca să admită acest spectru de posibilități pentru câțiva indivizi aleși.

Bănuiesc că toate aceste lucruri îi vor fi

fost mai clare unuia dintre cei Șapte Adormiți din Efes decât nouă. Să respirăm dar, pentru o clipă, împreună cu el, aerul Antichității Târzii! Puține epoci care au avut re- numele de a fi fost atât de ultramundane au fost de fapt atât de hotărât supramundane. Antiteza dintre cer și pământ - apropierea de stele sau apropierea de materia grea a lumii noastre *(epourănios* și *epigeios) -* este o obsesie constantă a literaturii epocii.[45] Oamenii pe care îi numim „agenți ai supranaturalului" erau aceia care aduseseră în lumea sublunară nesigură și frământată de tot felul de tensiuni limpiditatea și stabilitatea asociate cerurilor neschimbătoare. Poziția lor aparte venea din aceea că uniseră cei doi poli ai universului Antichității Târzii: „de vreme ce sfințenia dumnezeiască s-a mutat din ceruri la ei"[46]. Pentru omul din acea epocă revelația însemna mult mai mult decât abandonul încrederii în rațiunea omenească. Ea însemna unirea dintre cele două sfere:

Când Cel Sfânt, binecuvântat fie El, a creat lumea, a hotărât și a zis: „Cerurile, cerurile sunt ale Domnului, iar pământul l-a dat fiilor oamenilor" (Ps. 115:16). Când a căutat să dea Legea, a anulat hotărârea dintâi și a zis: Cei de jos vor urca și cei de sus vor coborî. Eu însumi voi începe, după cum e scris: „Domnul a coborât pe Muntele Sinai“ (Exod 19:20). Și tot scris este: „Iar el i-a zis lui Moise: Urcă la Domnul·[1] (Exod 24:1).[47]

Căpetenia religioasă era un om a cărui inimă se găsea în înălțimi: *mens caelestis, pectus*

sublime[48]. Acesta era legat direct, sau printr-un șir limpede de intermediari, de stele. Licărul lor blând și mișcările lor regulate străluceau, spune Eusebiu al Cezareii, ca lumina care țâșnește pe ușa porților marelui palat din Ceruri:[49] nu e deloc de mirare că Eusebiu a insistat asupra ipostazei în care Constantin cel Mare era înfățișat pe monede, cu ochii ridicați spre statornica, perceptibila lumină.[50] Calea Lactee radia de suflete pentru cei care și-au ținut, pe pământ, inimile și ochii în sus: Vettius Agorius Praetextatus, așa credea văduva lui, acolo se găsea.[51] La fel și, un secol mai târziu, Asclepi- odot din Aphrodisias.[52] Intr-un mormânt creștin, acest paradox vechi de când lumea ar fi fost îngroșat cu înnoită vehemență. Cu toate că pietrarul ar fi putut să scrie numai *astra fovent animam, corpus natura recepit[58],* o amețitoare unificare a celor doi poli putea avea loc chiar la groapa îngustă a sfântului, devenită loc de miracole.

De aceea era de presupus ca toată lumea care vedea un astfel de „agent acreditat al supranaturalului^ să-1 recunoască pe loc. După cum le spunea celor doi iubiți tineri gravul preot egiptean din *Etiopicele* lui Heliodor: „Există o înțelepciune populară care, ca să zic așa, merge pe jos și mai este una, copile, adevărata înțelepciune, față de care cea dintâi e doar o expresie paronimică coruptă. Adevărata înțelepciune privește în

sus la cele cerești, vorbește cu zeii și este părtașă la natura lor superioară*[54].

Așa cum arată pasajul de mai sus, omul din Antichitatea Târzie cunoaște și opusul „agenților supranaturalului*. Insă trebuie luate în considerare ambele capete ale antitezei. Unul stârnea în contemporani o admirație impetuoasă, care însă nu se deprindea ușor, pentru că celălalt capăt le procura oamenilor un instrument discriminatoriu de mare acuratețe și flexibilitate. întrebuințarea puterii „cerești* presupunea și existența umbrei sale, adică întrebuințarea puterii „pământești*. Așa cum unii oameni puteau fi în legătură cu cerurile, mulți alții aveau de-a face cu făpturi nevăzute asociate ambivalenței, tenebrelor și tensiunilor specifice regiunilor pământești:,Această înțelepciune nu coboară de sus, ci e pământească, materială, demonică*[55].

De aceea, „pământescul* nu a fost niciodată neutru. Oamenii trebuiau să se decidă în privința purtătorilor puterii „cerești* într-un mediu plin de surse alternative, chiar dacă nevăzute, de putere „pământească*. Trebuiau să ia seama la „lucrarea tuturor duhurilor necurate r...] de sub pământ, duhuri de foc, întunecate, puturoase, dedate la vrăjitorie*[56]. Manipularea puterii supranaturale provenite din surse „pământești* era de așteptat, însă putea fi

ignorată. Chiar și cele mai impresionante isprăvi care se trăgeau de la puterea „pământească* aveau ceva din caracterul înșelător și manipulatoriu al lumii materiale. Ele puteau fi respinse ca „ireale" în accepțiunea specifică Antichității Târzii a termenului, adică ca provenind de la „puteri" care existau, dar nu erau de natură „divină". Erau, adică, „trucuri care înșală simțurile și vrăjitorii, lucrări ale unor scamatori care se mistifică și-și pierd mințile cu puterile materiale"[57].

Astfel, departe de a recurge la nelimitate rezerve de credulitate nediscriminatorie, omul din Antichitatea Târzie se raporta la supranatural printr-o serie de credințe cosmice care-i puneau la dispoziție un chestionar precis și exigent pentru deosebirea surselor alternative de manifestare a supranaturalului. Acesta îi dădea posibilitatea să evalueze scopurile oricărei făpturi omenești care folosea respectivele puteri și, implicit, eventualele repercusiuni pe care le avea asupra lui și a grupului lui hotărârea de a proclama un individ ca depozitar al unor energii supranaturale „cerești", și nu al unora „pământești". Astfel înarmat, el putea să se uite îndelung la dinții calului de dar: „Se apropie ceasul și luna se despică! Dacă ei văd vreun semn, se întorc spunând: «Este o vrajă neîncetată»"[58]. Frustrarea atât de viu

exprimată de Mohamed în *Coran* se bazează pe o tradiție îndelungată, dominantă și în lumea mediteraneeană. Oamenii credeau și în „miracole", și în „magie". Asta nu pentru că erau de o credulitate fără hotar, ci mai degrabă pentru a putea decide liber pe care deținător de puteri supranaturale să-1 venereze ca sfânt și pe care să-1 expedieze ca vrăjitor. Cel dintâi putea primi credință nepieritoare, cel din urmă eventual o formă de respect impus și trecător. La asta se va fi gândit Augustin când era pe punctul să facă distincția dintre cele două feluri de miracole: *quaedam enim sunt quae solam faciunt admirationem, quaedam vero magnam gratiam benevolentiamque conciliant^.*

Tocmai faptul că limbajul acesta era utilizat pe scară largă în controversele din Antichitatea Târzie ne face să nu-1 expediem ca pe o simplă formulă teologică sau polemică. El nu trebuie izolat nici pentru că era aplicat explicit, în toate circumstanțele, figurii vrăjitorului. Vrăjitorul era modelul de deturnare a puterii supranaturale în societate, iar criteriile de evaluare a sursei și a modului de utilizare a puterii în cauză presupuneau chestiuni care erau departe de a fi pur teologice. Căci condensată în acest limbaj era disputa în surdină despre exercitarea diverselor forme de putere în microgrupuri.

De aici insistența din această perioadă

asupra demonicului. Demonii nu erau socotiți doar adversari ai omenirii. Gândirea din Antichitatea Târzie stăruia mai cu seamă asupra statutului lor ambiguu și aberant. Pentru Plutarh, care scria la începutul perioadei în discuție, era o ambiguitate benignă: demonii erau o soluție elegantă pentru nepotrivirile apărute la unirea cerului cu pământul.[60] In secolele următoare rolul lor s-a schimbat. Din ființe intermediare au devenit surse active ale falsului și ale iluziei printre oameni.[61] Ei sporeau dramatic îndoielile legate de unirea cerului cu pământul și faceau din aceste îndoieli ingredientul permanent al universului Antichității Târzii. Demonii constituiau o categorie de ființe imperfecte, „aberante*, cum s-ar zice.[62] Prezența lor în regiunile „pământești* aducea un element constant de nedeterminare și de confuzie în interiorul structurii clare care îi lega pe agenții legitimi ai supranaturalului de sursa lor cerească. Puțini oameni erau direct conectați la regiunile înalte și statornice ale universului; cei mai mulți însă aveau parte de incompletitudinea și ambiguitatea demonicului. Astfel, odată cu demonii, oamenii Antichității Târzii se simțeau flancați de o societate nevăzută care împărtășea cu ei toate nepotrivirile și tensiunile propriei lumi vizibile. Puterea „pământească" a demonilor pe care conta vrăjitorul era o replică a tot ce era

perceput ca teribil de egocentric și tiranic în societatea în care opera. Astfel, dacă un om, indiferent cine, urma să fie acceptat de un grup ca unul care dispunea de o anumită putere datorită relației sale privilegiate cu supranaturalul, acela trebuia să evolueze într-o atmosferă încărcată de resentimente tacite față de puterea pe care o deținea și care amenința să reduplice, în detrimentul apropiaților lui, modele de tiranizare și de dependență obișnuite în societate în ansamblul ei. Cel mai clar se vede asta când Eusebiu al Cezareii îl apără pe Isus Hristos de acuzația de vrăjitorie. Isus, subliniază el, nu a abuzat de puterea lui; nu a folosit-o ca să-și subjuge femei; a ocolit marile orașe în care putea să-și găsească o audiență numeroasă și să-și recruteze discipoli; nu a fost vrăjitor, pentru că „nu s-a dedat și nu a făcut de toate, arogându-și merite și lău- dându-se că știe și are un ce în plus față de cei mulți"[63].

Această sensibilitate reprezenta partea negativă a graficului mental al omului din Antichitatea Târzie în privința impactului supranaturalului asupra treburilor omenești. Minusurile se folosesc la marcarea ca „superstițioase" sau „iraționale" a unor pretenții sau credințe. Ele erau adesea aplicate de grupurile care conservau tradiții doctrinare legitime, de doctori[64], de legislatori[65] și de filozofi[66]. Dar, deși pentru omul modem un asemenea minus

poate fi de sine stătător, chiar și în cercurile savante se resimțea povara masivă a minusurilor specifice omului din Antichitatea Târzie. E vorba de înțelegerea acută a faptului că permisiunea ca un membru al grupului să exercite forme noi de putere în interiorul acestuia ar putea conduce la distrugere și influență nefastă. Decizia de a-i permite unui om să exercite putere supranaturală de sorginte „cerească" presupunea ceva mai mult decât simplă credulitate. însemna deplasarea lentă de la partea negativă spre cea pozitivă a graficului. Pentru a decide dacă un om este un sfânt, și nu un vrăjitor, o comunitate trebuia să depășească inhibiții stricte și să declanșeze mecanismele verificate cu care erau dotați anticii ca să țină sub control formele noi de manifestare a puterii supranaturale.

Antiteza sfânt-vrăjitor fundamentează o mare parte a literaturii din Antichitatea Târzie. Sfinții aveau nevoie de vrăjitori. Nu e o coincidență faptul că, la momentul consolidării în Imperiul de Apus a primatului bisericesc al Sfântului Petru, adică la începutul secolului al V-lea, legenda înfrângerii de către el a lui Simon Magul, „celălalt Simon", a avut o trecere atât de mare.[67] Uneori putem surprinde dintr-o ochire spiritul unei comunități în clipa în care se decide pentru unul din cei doi. Importantă pentru observatori nu este puterea în sine, ci felul în

care e folosită și, mai presus de orice, atitudinea pe care cel care se folosește de respectiva putere o adoptă față de beneficiarii ei; așa cum îi spuneau regelui prietenii săi, Iuda Toma

> mergea prin orașe și prin sate și îi milostivea pe săraci și le vorbea de zeul cel nou, îi vindeca pe bolnavi, scotea demoni și facea multe altele; iar noi îl socotim vrăjitor; dar mila lui și vindecările pe care le-a săvârșit fără să ceară răsplată ne fac să credem [...] că e [...] un apostol al noului zeu pentru că postește mult și se roagă mult [...] și pentru sine nu ia nimic de la nimeni.[68]

Afirmarea suveranității puterii „bune* și „cerești* aflate în antiteză, ba chiar în front deschis cu instrumentarea „pământească* a unei puteri supranaturale (aceasta din urmă, o replică în societatea omenească a tensiunilor și anomaliilor din nevăzuta societate demonică ce umplea spațiul sublunar) a fost o temă care a scos tot ce era mai bun de la scriitorii din Antichitatea Târzie. Afirmarea triumfală de către Euse- biu a monarhiei eristice,[69] aserțiunea pasionată a lui lamblichos cu privire la unitatea sacramentală a Cos- mosului,[70] uimitoarea Carte a X-a a *Cetății lui Dumnezeu* de Augustin[71] sunt tot atâtea segmente ale aceluiași arc de cerc. Cerc care a trecut dincolo de cărți în viețile oamenilor. Posibilitatea unor asemenea idei și întruparea lor concretă în oameni și în instituții erau subiectele unei discuții care însuma tot ceea

ce oamenii din Antichitatea Târzie socoteau acceptabil și inacceptabil în exercitarea puterii în lumea înconjurătoare. Acest proces nu poate fi izolat ca strict religios; încă și mai puțin se cuvine studiat exclusiv în termenii modificării credințelor oamenilor. Aparent exotică și îndepărtată de „realitățile" istoriei sociale romane, studierea demonilor și a vrăjitorilor, a oamenilor sfinți și a felurimii de binecuvântări divine din lumea aceasta părăsește degrabă rafturile bibliotecilor. Or tocmai această dezbatere vizează schimbarea calității vieții și a relațiilor sociale din lumea medite- raneeană a secolelor al II-lea, al IlI-lea și al IV-lea.

De aceea punctul meu de pornire este epoca Anto- ninilor. Pe atunci cel care se folosea de puterea supranaturală era încă ținut la locul lui de constrângeri ferme. Orașele Mediteranei ajunseseră să fie contro- late de mici grupări de familii tradiționale. Iar abilitatea acestor grupuri de a influența climatul religios și politic din localitatea lor era considerabilă. Climatul pe care ele îl întrețineau îi favoriza pe zei mai degrabă decât pe oameni. Accentul cădea pe intervenția directă, chiar dacă intermitentă, a zeilor prin oracole și vise, intervenție care avea precedente străvechi.[72] Pretențiile unor oameni, mai ales ale unor oameni neo- bișnuiți, că sunt reprezentanți permanenți ai

zeilor nu prea ieșeau la lumină,[73] din pricina autorității încă vii a oracolelor. In oracolele tradiționale vorbea numai zeul: „La ce bun să mai înșir oracolele și ce-au spus cu voci din adânc profeții și profetesele și alți bărbați și femei posedate, apoi ce lucruri uimitoare s-au auzit în sanctuare și ce li s-a arătat celor care au adus jertfe și sacrificii și ce alte semne grozave? Unii au avut parte de apariții lămurite. Toată viața e plină de ele"[74].

Insistența asupra posedării complete, chiar dacă discontinue, asociate cu oracolele ca model de contact al omului cu divinitatea a aplatizat profilul intermediarilor umani: profetul era limpede numai pentru zeu. Chiar și Alexandru din Abonouteichos, nu tocmai cel mai șters dintre profeți, a socotit înțelept să-și împartă afacerea cu tradiționalul Apollo din Claros.[75] Ba chiar și un personaj care s-a amestecat dramatic în viața publică ca mag, așa cum a făcut Arnuphis egipteanul în campaniile lui Marcus Aurelius, a acționat numai ca reprezentant al înțelepciunii eterne din țara sa de baștină.[76]

Toate cercurile erau familiarizate cu imaginea vrăjitorului și erau oricând gata să reducă această făptură omenească excepțională și amenințătoare la realele ei dimensiuni. Acuzații de vrăjitorie au clătinat până și cariera lui Galenus.[77] Mărețul Polemon

știa ce registru să folosească împotriva rivalului său:

Omul mergea prin orașe și prin piețe, adunând mulțimile |...]. Era mai cu seamă un mag iscusit și susținea că poate face trucuri grozave, de pildă să învieze morți. Astfel, el aduna în jurul lui mulțimi de adepți, bărbați și femei deopotrivă. Era un maestru al maleficiilor și un mare colecționar de otrăvuri ucigătoare.[78]

Comunitatea, specifică orașelor mici, din Oea, în Tri- politania, se folosea de asemenea acuzații de vrăjitorie ca să împiedice creșterea în sânul ei a lui Apuleius, filozoful platonician;[79] iar platonicianul Celsus folosea aceleași mijloace ca să împiedice ascensiunea lui Isus Hristos.[80]

La un alt nivel, când citești *Gândurile către sine însuși* ale lui Marcus Aurelius, îți poți da seama că experiențele și atitudinile cărora li se opunea împăratul conturează cu stranie exactitate trăsăturile esențiale ale sensibilității epocii. Marcus respinge cu un fel de încrâncenare acele stări acute de protest, de furie împotriva existenței, de uimire și de spectacol măreț, atât de caracteristice Antichității Târzii. Contemplarea statornică a vârtelniței universului guvernat de providență nu lasă loc, în viziunea lui, pentru uimirile și surprizele care însoțeau de regulă lucrările agenților umani ai supranaturalului pe pământ. Exorcismul, spectacolul prin

excelență al Antichității Târzii, prin care omul „ceresc" își vădea puterea împotriva forțelor „pământești" ale demonicului, este așezat de Marcus Aurelius în rândul acelor fleacuri cărora învățase să nu le acorde nici un fel de atenție, un echivalent al luptelor de cocoși.[81]

Totuși, presiunea alternativei e deja prezentă în ceea ce oamenii simt că trebuie să repudieze. Galenus[82] și Lucian[83] iau în discuție, chiar și numai ca s-o respingă, posibilitatea existenței pe pământ a lui *hyper- ânthropos,* „supraomul". Batjocura lui Lucian pune și mai bine în evidență problema aceasta. Ale sale *bêtes noires* au un aer tipic epocii, pentru că scriitorul era deja pregătit să-i atace pe indivizii care încercau să iasă în față în numele unei misiuni divine. Pe asta insistă el când vorbește despre carierele respectivilor. II avem astfel dinaintea ochilor pe acel Alexandru care a pronunțat cu gura lui oracole,[84] nu pe acela care și-a folosit carisma în sprijinul credinței în siturile oraculare tradiționale și impersonale. De asemenea, în cazul extraordinarului Peregrinus, avem dinainte cel mai fidel portret al unui învățător carismatic al comunităților creștine din secolul al Π-lea,[85] iar nu pe Pe- regrinus - binefăcătorul cetății.

Pe de altă parte, același Lucian ne-a lăsat portretul lui Demonax. In relatarea scriitorului

din Samosata se revarsă asupra acestei venerabile figuri paterne toată tandrețea și căldura sufletească de care erau capabili anticii, deopotrivă cei din epoca clasică și cei din Antichitatea Târzie.[86] Pe când se plimba pe străzile aglomerate ale Atenei, copiii fugeau la el ca la un părinte,[87] iar prezența lui într-o casă umilă aducea mângâierea și siguranța asociate aparițiilor divine.[88]

Dacă analizăm epoca Antoninilor, aflăm că atitudinea individului în relația cu divinul este de supunere evidentă. Aceasta este impresia pe care ne-o procură marile sarcofage ornate din Asia Mică: „Nu aflăm nimic despre individualitatea mortului. Ornamentele ne vorbesc numai despre stilul de viață distins și rafinat și despre cultura clasică a celor îngropați"[89] în astfel de monumente. In veacul următor însă interesul se mută asupra individului. In cursul unei generații, pe sarcofage își fac apariția portretele. Pe la mijlocul secolului al IlI-lea, portretul ajunge în poziție centrală. Tot alaiul în perpetuă mișcare al mitologiei clasice încremenește în jurul figurii grave a celui portretizat și va fi folosit ca să-i exprime destinul și să lămurească natura legăturii sale cu cerul.[90] Cum și pe fondul căror schimbări sociale a avut loc această evoluție vom vedea în următoarele două capitole.

O EPOCA A AMBIȚIEI

Este cu atât mai greu să începi discuția despre[9] o epocă a schimbării cu vârsta de aur cu cât calitatea aurului nu e tocmai sigură. Cărturarii moderni sunt destul de stânjeniți când vine vorba de epoca Antoninilor. Strălucitele manifestări publice ale vieții culturale și religioase de atunci par, în cel mai bun caz, calmul teribil dinaintea furtunii, și, în cel mai rău, factorii care au contribuit la izbucnirea acesteia. Gibbon o numea o „epocă a indolenței"[1]. Mai nou, extraversiunea impe-

nitentă asociată perioadei a dobândit un chip sumbru. Istoricul modern al religiei e înclinat să vadă în excesul din viața publică o cauză intrinsecă a secătuirii emoțiilor.

Astfel, sfârșitul veacului al II-lea poate fi descris ca „patologic de tradiționalist"[2] și e prezentat ca o epocă ale cărei energii s-au epuizat în aspecte exterioare: din trivializare, din pedanterie, din exhibiționism, elitele intelectuale ale Imperiului Roman ar fi subminat în mod inconștient capacitatea de reacție a tradiției raționale din clasicismul academic și filozofic. „Elocința aticizantă a retorilor Noii Sofistici, care o imită pe cea a marilor antici, sună a gol. Convorbirea publică în care jubilează Plinius cel Tânăr, Herodes Atticus, Aristides înlocuiește munca tăcută a savantului autentic."[3] Resuscitarea aticismului și a formelor asociate de idealizare a Greciei din trecut a fost prezentată ca un tip de escapism.[4] Orice epocă ar îndura cu greu asemenea judecăți. Nu ne plac „exponen- ții culturii eline acum renăscute și dominante"[5]. „Capete seci și guri bogate, pedanți bobosați de vanitate și probabil bolnavi închipuiți... Lui Molière i-ar fi plăcut să-i întâlnească."[6] Bântuie, printre specialiști, sentimentul că această epocă l-a meritat pe Aelius Aristides[7] și că nevoia compulsivă de a depinde de un protector divin pe care alegem s-o percepem la el este o nevroză sortită să se amplifice în secolul următor.

Acesta este un curent de opinie de care aș dori să mă detașez ca să am o perspectivă mai

largă asupra epocii Antoninilor, pe care am de gând s-o pun în legătură cu un alt curent de opinie manifestat în jurul unei serii de fenomene petrecute un secol mai târziu.

Unul dintre meritele remarcabile, printre atâtea altele, ale lucrării lui Geffcken, Ausgang *des griechisch- rômischen Heidentums,* este că expertiza epigrafică a autorului l-a ajutat să indice o dată precisă a sfârșitului păgânismului civic. Inscripțiile care proclamau loialitatea publică și totalul sprijin privat față de cultele dedicate zeilor tradiționali ai cetății - a căror neașteptată mulțime la sfârșitul secolului al Π-lea și la începutul celui de-al IlI-lea l-a uimit pe Geffcken - au dispărut la o generație după anul 260. Epoca Tetrarhiei a cunoscut un scurt și minor reviriment, după care asupra zeilor s-a pogorât, veșnic, întunericul.[8]

După apariția *Istoriei sociale și economice a Imperiului Roman* de Rostovțev, acest fapt a fost pus în legătură cu prăbușirea poziției economice și sociale tradiționale a orașelor din Imperiul Roman în timpul crizei din secolul al III-lea.[9] Dacă stingerea unei religii tradiționale va fi fost vreodată explicabilă în termenii prăbușirii ordinii sociale tradiționale, atunci numai de dispariția păgânismului clasic din lumea mediterane- eană din ultima jumătate a secolului al III-lea ar putea fi vorba.

Aș dori să mă detașez și de acest curent de

opinie. Știm mai puțin decât credeam odată că știm despre ceea ce s-a întâmplat cu viața urbană din secolul al III-lea. Totuși știm mai mult decât ar fi putut ști Rostovțev despre capacitatea de reacție și despre stilul specific al vieții urbane din Antichitatea Târzie.[10] Studierea atentă a operei lui Libanius ne-a făcut să vedem An- tiohia din secolul al IV-lea la fel de limpede ca pe orice oraș din epoca clasică a Romei.[11] Interpretarea precisă a săpăturilor de la Ostia și de la Djémila[12], de la Sardis și de la Efes[13] a scos la iveală orașe foarte diferite față de cele din epoca Antoninilor; or aceste orașe nu „s-au culcat de bunăvoie ca să moară*[14]. Ceea ce înainte se socotea agonia vieții urbane din Imperiul Roman s-a dovedit a fi durerea crescândă prin care orașul roman târziu își înlocuia predecesorul clasic.

Viziunea noastră asupra evoluției vieții urbane din veacurile al III-lea și al IV-lea a devenit astfel cu atât mai puțin simplistă. în consecință, paleta de factori necesari pentru explicarea sorții religiei tradiționale urbane și a impunerii, ca alternativă la ea, a Bisericii creștine trebuie să devină în mod corespunzător mai nuanțată. Numai falimentul și colapsul social nu pot explica dispariția inscripțiilor păgâne de după anul 260. De asemenea nu putem fi siguri că există o ruptură evidentă între secolele al II-lea și al III-

lea. Transformarea vieții urbane în Antichitatea Târzie poate avea rădăcini mult mai adânci decât am crezut. Viața civică din epoca Antoninilor nu poate fi socotită un punct de plecare fix. Interpretul ei cel mai iscusit și mai plin de înțelegere, Glen Bowersock, a arătat limpede că aparenta stabilitate a patriotismului local din epocă nu era mai mult decât o clipă de echilibru delicat: „Dar - aceasta e natura schimbării istorice - coerența *oikoumenei* din secolul al II-lea care i-a făcut să înflorească pe sofiști le-a îngăduit și generațiilor următoare să fie mai atente la Roma decât la orașele din care se trăgeau*[15].

Dacă suntem conștienți cât de sensibil era echilibrul din epoca Antoninilor vom înțelege mai profund religia și cultura acelor familii tradiționale care dădeau tonul în orașele lor. Trăsături specifice pe care istoricii le-au socotit cu uimire retrograde și primejdios de superficiale pot dobândi alte înțelesuri dacă sunt văzute ca modalități de păstrare a echilibrului. Generozitatea civică, revivificarea studiată a cultelor colective tradiționale și a ceremoniilor care le însoțeau, insistența asupra locurilor comune ale culturii clasice erau regulatoarele de presiune ale unui motor care era mereu în pericol de supraîncălzire.

Ca să înțelegem cum a fost cu putință așa ceva și cum s-a putut petrece o asemenea transformare în decurs de un secol ar trebui

să studiem cu mai mare atenție etosul vieții orașului din vremea aceea. Așa cum ne-a amintit Ramsay MacMullen: „Măreția aparentă a civilizației imperiale se baza pe pura bunăvoință"[16]. Totuși această pură bunăvoință era un fenomen complex, la care contribuiau o serie de factori. Când acești factori s-au combinat, așa cum s-a întâmplat în vremea Antoninilor, bunăvoința a umplut Imperiul cu inscripții grandilocvente dedicate zeilor și oamenilor. Când aceștia au decăzut, bunăvoința a fost redirecționată spre alte forme de exprimare, iar „pietrele trăncănitoare" au amuțit.[17]

Ne putem apropia de obârșiile bunăvoinței în cauză dacă ne uităm la trăitorii de rând de atunci. Apollonius din Tyana știa ce însemna viața civică: „Le-a spus că, pentru ca un oraș să fie bine guvernat de locuitorii lui, e nevoie de o combinație de concordie și spirit partizan"[18]. Să explicăm paradoxul înțeleptului. El voia să spună că pulsiunile puternice de natură competitivă puteau fi drenate, sau cel puțin atenuate, prin atenția acordată vieții colective a orașului. *„Philotimia'.* nici un alt cuvânt înțeles în profunzimile lui ultime nu explică mai bine realizările lumii greco-ro- mane."[19] Aceasta era forța mobilizatoare din spatele acelor emoții vagi - „patriotism", „conservatorism", „orgoliu" - pe care le atribuim oamenilor din epoca

Antoninilor. Rămăsese o substanță explozivă. Pe de o parte, îi angaja pe membrii clasei superioare într-o competiție ostentativă la toate nivelurile vieții sociale, exprimată cu candoarea și frustețea tipice societății din Imperiul Roman. Orice fel de reticență asociabilă clasicei *polis* dispăruse de mult.[20] Pe de altă parte, spiritul de competiție al acelei *philotimia* presupunea și avea încă nevoie, așa cum se întâmpla de secole, de audiența unor parteneri care erau potențiali competitori. Fără ei, *philotimia* ar fi fost lipsită de sensul ei adânc. în acest context, bogatul lui Galenus trecea de pe o treaptă pe alta a carierei sale, pe fiecare căutând un grup de egali cu care să se compare în mod relevant.[21]

De aici paradoxul epocii Antoninilor și a Severilor. Fenomenele care au caracterizat societatea Imperiului Târziu - adâncirea diviziunilor dintre categoriile sociale, sărăcirea consilierilor orășenești și acumula-rea de averi și de prestigiu social în mâinile a tot mai puțini oameni - au fost cele mai previzibile evoluții din istoria socială a lumii romane. Acestea se produceau deja cu mult înainte de anul 200 d.Hr.[22]

în plus, în nici o parte a Imperiului politica *philo- timiei* nu era liberă să se desfășoare în izolare. Aceasta mai ales în cazul Răsăritului de expresie greacă: dezvoltarea vieții urbane din perioada clasică până în Antichitatea

Târzie poate fi documentată acolo mult mai limpede decât oriunde tocmai pentru că păturile urbane superioare și-au impus rapid pretențiile și valorile guvernului central și au lăsat în urmă o cantitate de mărturii fără egal.[23] Plutarh se plângea, pe bună dreptate, de faptul că spiritul competitiv al magnaților urbani a atras curtea imperială și clasa conducătoare tot mai mult în politica orașelor grecești.[24] Posibilitățile reale de executare silită și de confiscare a averii de către competitori externi adăugau riscuri suplimentare la jocul de penalizări care fusese dintot- deauna ingredientul specific al vieții grecești. Un grande ca Herodes Atticus s-a văzut prins în îndepărtatul Sirmium, pe frontiera danubiană, între împăratul Marcus Aurelius, prefectul pretoriului, „Bassaeus, căruia i se încredințase sabia", și o delegație a confraților săi atenieni, hotărâți să-1 ruineze cu o învinuire de „tiranie".[25] A fost un moment neplăcut. O scenă aproape identică a avut loc două secole mai târziu, pe aceeași frontieră, între ferocele meticulos Valentinian I, grandele Petronius Probus și o delegație provincială din Epir.[26] Dacă vine vorba de pericolele potențiale ale politicii înalte, avem mai puțin de ales decât ne putem închipui între curtea lui Marcus Aurelius și cea a lui Valentinian I.
De și mai mare importanță era felul în care greutatea strivitoare a patronajului imperial

atârna deja într-unul din talgerele balanței statutului municipal: „Câte unul din Chios, din Galatia sau din Bitinia nu se mulțumește cu măsura de faimă și de putere pe care a obținut-o în rândul concetățenilor săi, ci se plânge că nu poartă încălțări de patricieni romani"[27]. Intr-adevăr, din toate mișcările din istoria socială a Imperiului Roman, procesul care consta în dispariția lentă a familiilor importante din orașele mari ale Răsăritului grecesc din secolul al IV-lea și infiltrarea lor în senat și la curtea de la Constantinopol, lăsând în urmă o cloacă de colegi frustrați, bombănitori și sărăciți, este cel mai previzibil.[28] Cu cât e mai evident acest scenariu, așa cum reiese azi din paginile dense ale lucrării lui Fergus Millar intitulate *împăratul în lumea romană,* cu atât e mai puțin clar un altul care are nevoie de o „criză" dramatică ca să-1 explice.

Faptul că o imagine de o monumentală stabilitate a vieții urbane din epoca Antoninilor nu poate servi ca punct de plecare în nici o discuție legată de „criza" din secolul al III-lea nu face decât să sporească problemele puse de fenomenele religioase și culturale ale epocii. Confruntată cu tensiuni care afectau în mod vădit comunitatea locală, elita urbană din tot cuprinsul Imperiului pare să-și fi mobilizat cu înverșunare resursele culturii tradiționale, viața religioasă tradi-

țională și, cei care își permiteau cu adevărat, modelele de generozitate pentru a întreține un oarecare sentiment de solidaritate comunitară. In acest scenariu, excepțiile confirmă regula. Marea varietate a vieții urbane din Imperiu și diversele evoluții ale comunităților urbane între secolele al II-lea și al IV-lea scot în evidență importanța factorilor culturali și religioși, care erau adesea hotărâtori. Astfel, de-a lungul coastelor Mării Egee, unde resursele culturale și religioase moștenite erau cele mai bogate, celebritățile locale au continuat să întrețină viața publică tradițională a orașelor cu larghețe și exuberanță înșelătoare.[29] Alte comunități, precum mica și superficial romanizata societate din Altava, în Mauretania, nu dispuneau de resursele religioase și culturale cu care să mascheze trăsăturile evidente ale ridicării lor bruște, în epoca romană târzie, ca posesiuni ale unui mic grup de proprietari locali de pământ. Așa cum observa Pierre Pouthier, „această simplificare grăbită a regimului politic corespunde absenței penetrării profunde a religiei romane în cetate*[30].

Peter Garnsey a scris despre soarta decurionilor, obișnuiții consilieri locali, următoarele:

Ne aflăm, de aceea, dinaintea unui fel de paradox. S-au adus dovezi amănunțite care arată că cheltuielile

decurio- natului creșteau în prima jumătate a secolului al II-lea și că greutățile financiare nu lipseau din rândul acestora. In același timp, inscripțiile indică faptul că cheltuielile voluntare ale unor binefăcători locali au atins cel mai înalt nivel, și cantitativ, și calitativ, în aceeași perioadă.[31]

Investigarea acestui paradox ne poate oferi o pistă pentru înțelegerea schimbărilor sociale din secolul al III-lea, întrucât ele afectau manifestările publice ale păgânismului tradițional. Aspectele culturale și religioase ale vieții publice a orașelor nu au fost nici- odată în lumea antică simple podoabe pe care elitele urbane și le permiteau sau nu și de care, în consecință, s-au văzut nevoite să se lipsească după anul 260 d.Hr. Aceasta este o perspectivă mult prea îndepărtată asupra legăturii dintre religie și viața socială în lumea romană. Atitudinile culturale și sociale erau intim întrețesute în stilul vieții urbane, pentru că erau parte a mecanismului complex care controla forțele distrugătoare ale *philotimiei.* Când stilul de viață s-a schimbat, acestea s-au schimbat odată cu el. Istoria religioasă și culturală a secolelor al III-lea și al IV-lea se distinge prin faptul că trecerea de la epoca Antoninilor la cea a lui Constantin nu presupune o prăbușire catastrofală, falimentul, epuizarea resurselor, paupe- rizarea și, pe cale de consecință, oprirea bruscă a cheltuielilor pentru activitățile religioase și culturale, ci mai degrabă trecerea

de la un stil de viață dominant, cu toate formele lui de manifestare, la altul, de fapt trecerea de la o epocă a echilibrului la una a ambiției.

Farmecul epocii Antoninilor vine din mobilizarea mecanismelor care estompau excesele competiției și ale diferențierii sociale în rândul claselor dominante din orașele Imperiului. Nu este, de aceea, tocmai paradoxal să vezi în comportamentul acestor grupuri de magnați flamboaianți și egocentrici presiunea continuă a unui „model de paritate*. Elitele înclină să mențină un sistem care pune limite ferme aspirațiilor indivizilor și să direcționeze aceste aspirații ale membrilor lor către forme de împlinire la care, teoretic, să aibă acces toți ceilalți membri ai grupului. Intr-un asemenea grup de egali, averea, ca formă de împlinire individuală, era făcută ca să fie cheltuită, nu pusă la ciorap. Cei care acumulau prea mult pentru ei înșiși erau puși la respect iară șovăială, dacă nu de semenii lor, atunci măcar de ineluctabila moarte. Pentru Lucian, de pildă, anonimatul morții era mustrarea cea amuțitoare administrată celui care facea pe supraomul.[32] Era puțin probabil ca oamenii angajați într-o competiție constantă în cadrul „modelului de paritate* să-i permită unuia dintre ai lor să se folosească masiv de surse de putere și de prestigiu pe care nu le puteau controla. Chemările lumii de

dincolo ca sursă de statut special în lumea aceasta trebuiau ținute în limite strict convenționale ca să fie acceptabile. Plutarh știa despre ce vorbea când i-a respins pe cei care, „ca să lase impresia că sunt în grațiile zeilor și ieșiți din comun, dau o aură de divin lucrărilor lor, ascunzându-și intențiile după un paravan de vise, viziuni și o grămadă de alte chestii din astea."[33].

Epoca Antoninilor este ultima perioadă din istoria mediteraneeană dinaintea Evului Mediu în care un „model de paritate" și atenția pentru comunitate ca întreg au dobândit expresie plenară, manifestată în ceremoniile religiei tradiționale. In termeni strict materiali, risipirea de fonduri pe cultele publice era un fel de a te proteja de invidie și de competiție. Binefăcătorul îți încredința averea zeilor care, nevăzuți și nemuritori, simbolizau tot ce putea fi împărtășit de comunitate. Formulele de horoscop dovedesc limpede ce așteptări erau de la o carieră obișnuită: „Mai târziu, obținând o moștenire și îmbunătățindu-și mijloacele prin acțiuni dibace, a ajuns ambițios, dominator, munificent [...], a ridicat temple și lucrări publice și a dobândit un renume veșnic"[34]. Acest reflex a dispărut cu greu. Un celebru alchimist din Bizanț știa la fel de bine ca orice magnat din epoca clasică care este prețul succesului: „A zecea parte trebuie să meargă pe zidirea de sfinte biserici

și milostivirea săracilor ca el să ducă o viață de mijloc și ca lucrările lui să scape de invidie și să nu fie împovărat de prisosul de bogăție, slavă și cheltuială“[35]. încă și mai târziu, în secolul al XV-lea, ridicarea familiei Medici la statutul de stă- pânitoare absolută a fost atent mascată prin zidirea de mari sanctuare catolice.[36] Astfel de precauții erau de la sine înțelese în secolul al II-lea d.Hr. Cel mai nimerit era să cheltuiești extraordinara acumulare de bogăție în acest mod deliberat impersonal „într-un moment care oferea un pretext frumos și bun, când cinstirea unui zeu trezea evlavia în toți participan- ții"[37]. Efectul unor atari gesturi nu trebuie subestimat. Ele erau mai puțin exterioare decât ne-am închipui. Venerarea publică a zeilor tradiționali încă anima puternice fantasme colective de concordie și de paritate și excludea ferm, chiar dacă tacit, alternativele. Am văzut cum credința în oracolele tradiționale, de pildă, scurta calea pe care divinitatea se dezvăluia oamenilor: toți oamenii erau egali în pasivitatea lor la apariția spasmodică a zeilor în transe sau în vise.[38]

în epoca Antoninilor, aceste oracole își menținuseră puternicele legături colective. Erau apreciate pentru că se puteau pronunța în numele unui oraș ca întreg în chestiuni care afectau orașul ca întreg. Orașele grecești din secolul al Π-lea trăiau cu groaza de cutre-

mure.[39] în astfel de momente, zeii încă vorbeau cu deplină încredințare din sanctuarele lor tradiționale și o făceau mai ales pentru că fuseseră cultivați în acest scop de binefăcătorii locali. Apollo din Patara și-a întrerupt chiar îndelungata tăcere după „îngrijirea" sa stăruitoare și costisitoare de către Opromoas cel generos. Și a vorbit tocmai când a avut loc cutremurul.[40]

Cu asemenea mijloace, grupurile conducătoare din orașe își puteau exercita controlul asupra vieții religioase, care însemna mult mai mult decât o simplă formă de spectacol. Ele se ocupau de interpretarea oracolelor. Eusebiu (și dr. Buresch) notează sec că Apollo ajunsese să vorbească impresionant de bine grecește.[41] Cu ajutorul oracolelor, noutăți neliniștitoare puteau fi integrate în structura tradițională a lumii. Apollo din Didyma a calmat temerile provocate de o serie de viziuni în care zeii li se arătau locuitorilor din Milet în ipostaze neobișnuite.[42] Astfel, orice semn de competiție era atent eludat. Oracolul lui Apollo Kareios despre măsurile de luat în timpul unei secete se termină așa: „o mărturisire teribilă a zeului care zice că nu le știe pe toate: nu e înțelept ca un zeu să se creadă mai deștept decât ceilalți zei sau să se îmbogățească [?] de pe urma unor pretenții false"[43]. Apollo Kareios știa ce înseamnă să fii contemporan cu

Alexandru din Abonou- teichos[44]. Despre orice oracol „adus la zi" al lui Apollo de la Claros, din secolul al III-lea, puteai fi încredințat că va da un verdict liniștitor și exact despre natura zeului Iao.[45]

De aici importanța majoră pe care au avut-o oracolele tradiționale în persecutarea creștinilor în secolul al III-lea. Ascensiunea creștinismului și declinul total al păgânismului s-au produs în vacarmul glasurilor zeiești.[46] Aceste oracole nu erau, așa cum ar fi vrut să ne facă să credem apologeții creștini, nici vocile izolate ale unor zei înfrânți, nici simplul ecou al mași- națiunilor unor preoți frustrați. In secolul al III-lea cel puțin, oracolele împotriva creștinilor nu făceau decât să-și îndeplinească în chip sever față de un grup religios de altă orientare misiunea obișnuită, anume aceea de portavoce și de formator de opinie care calmează angoasele, stabilește vinovății[47] și dă asigurări pe ton de modă veche. Ori de câte ori oracolele din Antichitatea Târzie vorbesc împotriva creștinilor, putem fi siguri că e vorba de grupuri care pot dobândi astfel o voce colectivă. La fel cum, dacă amuțesc, e pentru că o comunitate și-a pierdut cumva graiul comun.

Crearea unei culturi în care unor oameni foarte competitivi li se aducea constant aminte de ce aveau de împărțit cu semenii lor și cu

comunitățile lor locale este o realizare unică a epocii Antoninilor. Renașterea aticizantă și importanța atribuită în consecință pregătirii retorice care-și lua temele dintr-un trecut îndepărtat și admirat nu trebuie înțelese ca o fugă de realitate. Fenomenul a fost mai potrivit interpretat ca o încercare de a crea un limbaj comun pentru toți membrii clasei dominante.[48] Venerarea trecutului juca un rol practic în prezent. Un observator pătrunzător al scenei omenirii ca Thomas Hobbes de Malmesbury l-a înțeles pe deplin: „întrecerea în elogii are o înclinație anume pentru venerarea trecutului. Căci oamenii se întrec cu viii, nu cu morții. Acestora din urmă le atribuie mai mult decât li se cuvine ca să poată obnubila gloria celor dintâi"[49].

Disciplina impusă elitelor din epoca Antoninilor prin „modelul de paritate" dă seama de unele dintre cele mai bune trăsături ale sale. în societatea „față în față" de la vârful orașelor avem de-a face cu oameni perfect conștienți de forța distrugătoare a acelor tipuri de relații omenești care dezvăluiau prea abrupt mecanismele pure de dominare și de dependență din Imperiul Roman. Potentații lăsau de la ei ca să evite asemenea tensiuni, cel puțin în grupul lor. Așa cum scria Artemidoros din Daldis: „Unul a visat că-și ridică haina și că urinează într-o adunare a fratriei pe fiecare dintre cei adunați. A fost dat

afară din fratrie ca nevrednic de ea. [...] Unul a visat că a urinat la teatru în mijlocul mulțimii. [. ..] Și-a bătut joc de legile fundamentale, ca la teatru de spectatori. Nimic nu-i împiedică pe conducători", ține el să adauge, „să viseze că-și bat joc de supuși"[50]. Idealul relațiilor de prietenie sinceră și lipsită de ostentație și al exercitării puterii fără fast era la mare preț în epoca Antoninilor și a continuat să fie cultivat în multe cercuri de-a lungul Antichității Târzii.[51] Așa se explică și carisma împăratului Iulian. Pentru acesta, elenitatea impunea o anume formă de atractivă *sprezzatura* - refuzul, în vaste domenii ale vieții sale, adesea în cele publice, al oricărui tip de afectare sau de formalism.[52] Era un refuz cu atât mai apreciat într-o epocă în care standardele de modă veche ale legăturilor personale erau singurele care supraviețuiau, un fir de ață cu care oamenii educați sperau să pună frâu dezlănțuitei firi omenești a claselor conducătoare din Imperiul Târziu.[53]

O astfel de sensibilitate a plămădit modalitățile prin care oamenii se așteptau să se raporteze la divinitate. Oamenii din secolul al Π-lea au continuat îndelunga dezbatere despre superstiții. Aceasta nu era o dezbatere despre credință, ci o dezbatere despre manifestarea credinței în comportamentul omenesc. Superstițiosul nu era cel care credea cu mai mare tărie în zei decât alții, ci omul care, în relația sa cu aproapele nevăzut,

adopta un comportament care venea în contradicție cu idealul de relații lipsite de afectare, de ostentație și de manipulare, curente între semenii vizibili.[54] Superstițiosul era ca vrăjitorul. El reproducea în relația lui cu supranaturalul modele de dominare

și de dependență care era preferabil să nu-și găsească expresie.

Oamenii din epoca Antoninilor aveau nevoie de astfel de rigori. în orice epocă, clasa conducătoare socotește că suferă de slăbiciuni majore care reprezintă expresia antitetică sau, poate, produsul inconștient al virtuților sale dominatoare. Păcatul major al Antoninilor era neliniștea. Exploziile de mânie[55] - crize scurte care sfârșeau prin mușcături, lovirea celor neajutorați[56], ispășite apoi prin gesturi masochiste[57] - acestea erau „bolile sufletului* pe care Galenus le observa în societatea lui și în propria familie. Tatăl lui era un om foarte blând, dar maică-sa era foarte „mușcătoare*[58]. Ferocitatea dezlănțuită a clasei conducătoare din secolul al IV-lea, pe care o vedem în „medalioanele* lui Ammianus Marcellinus, stătea la pândă sub pojghița de liniște a vieții din timpul Antoninilor.

Dacă clasele cultivate din epocă aveau o problemă, aceea consta în electricitatea statică a violenței. Oamenii erau puși de valorile mediului în care trăiau în situații de mare competiție: „Polemon s-a dus la Dionysios și, stând umăr la umăr cu acesta ca unii care urmează să se bată, a zis: «Pe vremuri, pe vremuri erau tari bărbații din Milet»*[59]. Asemenea izbucniri ale spiritului de competiție erau reduse la maximum. Ne putem da seama de asta dacă ne îndreptăm atenția

spre visele din epocă, spre felul în care erau transcrise și interpretate de contemporani. Trebuie să citim aceste protocoale cu mintea oamenilor din secolul al II-lea. Visul nu era numai expresia unei stări sufletești, ci un oracol particular. Astfel, deși visele privesc numai destinele individuale ale unora care sperau să se realizeze în societatea lor, felul în care erau interpretate public trăda existența acelorași presiuni tacite precum cele exercitate de oracolele publice. Tălmaciul de vise le înnădește în așa fel încât să poată postula ideea controlării stricte a oricărei ambiții.

Cartea de tălmăcire a viselor de Artemidoros din Daldis ne poartă într-o lume mediteraneeană ale cărei sensuri care răzbat în vise sunt adânc înrădăcinate și foarte banale. Viața este concepută ca o rețea de reciprocități de fier care se sfârșește numai în nepăsarea postumă: să dai bani unui cerșetor e un vis rău, pentru că cerșetorii nu pot da în schimb decât propriul cadavru.[60] într-o astfel de viață, așteptările sunt ținute din scurt. Cei care înțeleg imaginile onirice în termeni de înălțare sau de smerire extremă nu primesc de la Artemidoros nici un fel de încurajare. Să te visezi sugar - vis pe care epocile viitoare l-au luat ca pe o imagine a tandreții și ca pe o sursă de inspirație (să ne gândim la Fulbert de

Chartres, care-și punea înțelepciunea pe seama alăptării lui de către Sfânta Fecioară) - însemna, pentru Artemidoros, o regresie la stadiul neputinței infantile.[61] Și visele de înălțare îi trezeau suspiciuni. Să zbori prin orașul de baștină însemna să nu mai calci prin el vreodată.[62] Să te visezi mai presus de viața însăși nu prevestea nimic bun.[63] Dacă un sărac visa că avea coroană era semn rău - „pentru că era contrar stării lui*[64], iar soarta martirilor creștini din vremea aceea a confirmat cu precizie prognoza în cauză.

în acest context ar trebui să ne referim la cel mai cunoscut visător al nostru, Aelius Aristides. Am totuși o anumită reținere. Bietul om a avut de îndurat o povară mult prea grea de *odium psychologicum* din partea cărturarilor moderni.[65] Problema lui Aristides este de fapt problema noastră. Ne nedumerește. Și această nedumerire i-a împins pe atât de mulți învă- țați să emită judecăți de natură psihiatrică în privința lui. în ascuns ne irită faptul că un grad de intimitate cu divinitatea care ar face din oricare dintre noi un sfânt sau un martir slujește numai succesului unui domn ipohondru cu o voință de neîmblânzit. De fapt, îl judecăm după standardele Antichității Târziii. Ne așteptăm ca contactul cu divinul să aibă pe pământ utilizări mai stricte. Dar visele lui Aristides

sunt în deplină armonie cu întregul „stil" al vieții religioase a semenilor săi. Oameni ca Aristides, ca Apuleius[66], ca Lucius al lui Apuleius[67] erau în stare să aibă o relație permanentă, hrănitoare cu figuri ideale și stabile; dar ei se așteptau ca această relație să-i ajute într-o viață ale cărei forme și dorințe erau exprimate în termeni pur mundani. Să recurgă la o asemenea relație în orice alt scop ar fi însemnat să renunțe la anturajul lor, stăruind exclusiv în această legătură cu o persoană nevăzută în detrimentul unei rețele de relații cu un cerc de prieteni și competitori vizibili de pe bine-cunoscuta scenă a orașelor lor.

De aceea Aelius Aristides era pus într-o situație foarte dificilă de rigorile modelului de paritate. Era liber să se folosească pe deplin de relația lui cu Asklepios ca să-și afirme superioritatea față de comilitonii lui. în mod deliberat teatral s-a folosit de o referință la propria superioritate conferită de legătura lui cu zeul - referință luată din relatarea unui vis din *Hieroi Lôgoi* și folosită de el intr-un discurs public în cinstea lui Asklepios - ca să scrie un alt discurs, „Despre vorbirea în dodii"[68]. Acesta era un mic tratat în favoarea lăudăroșenie! și a superiorității pe care unii oameni o practicau de pe urma relației lor cu ghizi și cu protectori nevăzuți. Daimonul lui

Socrate avea un loc privilegiat în discuția asta: „Vă spun, Socrate a trăit toată viața lăudându-și privilegiul"[69]. Acestea toate îi erau îngăduite lui Aristides, la fel ca oricărui contemporan de-ai lui. Lumea lui Polemon „trata orașele de sus, pe împărați nu ca superiori, iar pe zei ca pe egali"[70]. Totuși, *verba volant',* „lăudăroșenia" cu pricina, deși încurajată de o tradiție seculară, era ținută în frâu cu mijloace la fel de ferme. Superioritatea nu trebuia pusă în act cu orice preț, mai ales în forma unui divorț radical de stilul de viață obișnuit al semenilor.

în această privință, probabil că Aristides trebuia să plătească un preț piperat pentru binecuvântarea lui divină. Atât el, cât și contemporanii lui și-au dat seama că sursa superiorității lui a apărut fără alegerea lui, ca regim invalidant al invalidului.[71] Ar merita să adăstăm ca să aflăm de ce stau lucrurile așa. Asklepios, așa cum a înțeles Galenus, își trata pacienții acționând asupra „căldurii" lor. în medicina antică, aceasta era o forță la fel de pătrunzătoare și de intangibilă ca instinctele inconștientului modern. Acestei „călduri" îi erau inerente energiile zăvorâte a căror manifestare publică îl tulburau într-atâta pe Galenus. După el, Asklepios era singurul doctor care, în virtutea contactului său cu pacientul în timpul viselor, dispunea de

mijloacele nevătămătoare, chiar dacă aparte, ca respectiva căldură să ajungă în siguranță la punctul de fierbere.[72] Aristides a avut partea lui zdravănă de „căldură“. Cele mai multe dintre curele excentrice pe care i le-a prescris Asklepios constau fie în reglarea „căldurii^ prin scufundări în apă înghețată[73], fie în descărcarea ei în activități neobișnuite[74].

De aceea, comportamentul lui pune o problemă: oare a contribuit sentimentul superiorității sale - care creștea tot mai amenințător în el și care era însoțit de o cantitate considerabilă de energie agresivă - la declanșarea în mod inconștient a crizelor și a curelor teribile care-i canalizau energiile în lupta cu corpul în așa fel încât ambițiile-i închipuite să fie zăvorâte în- tr-o lume de vise și viziuni grandioase? Așa pare să fie. Numai în felul acesta abrupt putea el să-și controleze „căldura“ despre care vorbește Galenus în cazul altora. Aristides dă mereu impresia că e un motor puternic condus cu frâna de mână trasă. Poate că-i va fi lipsit acel ceva după care bâjbâiau contemporani de-ai săi din alte clase și regiuni în credințele lor religioase radicale: un mijloc de exprimare în termeni religioși - prin gesturi extreme de protest sau de re- nunțare, precum dezvăluirea viziunilor dinaintea coreligionarilor lor sau postirile severe și neglijarea propriului trup - a acelui sentiment de detașare care era însoțit de unul

de superioritate și legitimat de apropierea de divinitate. Tertullian, de pildă, trăia, în bună măsură, în același mediu cultural ca Aristides. Totuși, el și-a găsit calea numai o generație mai târziu, sub forma profetismului montanist, într-un grup care punea public în act chestiunile cu care se luptase Aristides pe patul de suferință.

Spre deosebire de ei, Aristides nu ar fi îngăduit niciodată ca legătura sa intimă cu Asklepios să treacă dincolo de limitele stabilite de convenția antonină. Cutremurul din septembrie 149 a activat procedurile religioase tradiționale de la Efes și Smirna: „Pe de o parte, au trimis soli la Claros și au consultat oracolul, iar pe de altă parte, cu ramuri de măslin în mâini în semn de suplicație, au înconjurat altarul și piața și orașul"[75]. Totuși Aristides era convins că jertfa lui personală a restabilit siguranța orașului: „Voiam să zic că nu trebuie să ne temem, pentru că nu-i vorba de nimic vătămător Apoi m-am oprit ca să nu par demagog"[76]. A ține ascunsă o atare cunoaștere poate fi la fel de dăunător pentru sănătatea fizică și mintală ca a o deține în general.

La fel e și cu stilul lui de viață. Dacă l-am fi întâlnit pe Aristides în 171, l-am fi găsit nespălat de cinci ani, ca pe oricare pustnic creștin, căzut pradă obsesiei de a evita îmbăierile.[77] Concepția despre corp, parte a

ideologiei comune mediteraneene din acel veac, înțelegea fuga de apă ca modalitate de „uscare", frăgezire și ușurare a acestuia, care devenea astfel vehiculul sufletului eliberat de povara sa pământească.[78] Ter- tullian, de pildă, justifica postul „uscat" al coreligionarilor săi montaniști exact în acești termeni. Se poate ca Aristides să fi nutrit în de sine o asemenea concepție, dar a refuzat să se folosească de puterea simbolului ca să-și justifice regimul. Pentru mulți contemporani de-ai lui, „uscăciunea* corpului nespălat devenise afirmarea, la care un grup religios putea adera, a deosebirii și a superiorității care trădau originea „divină*.[79] Pentru Aristides, întrebarea sâcâitoare „a te-mbăia, sau a nu te-mbăia* a rămas privată; iar refuzul său de a face baie a rămas zăvorât în meandrele labirintice ale bolii sale.

Nu poți atinge acest aspect în epoca Antoninilor decât în treacăt: să te apleci asupra chestiunii cu mai multă greutate ar însemna să obții o victorie ieftină a cunoașterii clinice moderne pe spinarea unui mort. Dacă e legitim, așa cum sugerez că ar fi, să ne folosim de viața lui Aelius Aristides ca să detectăm tensiunile dintr-un anumit grup la un moment dat, atunci cred că tensiunile sunt de găsit în acea zonă pentru care avem dovezi: în combinația dintre visele grandilocvente și stilul de viață pedestru, poate chiar

sărăcăcios.

Moda unor asemenea limitări ale ambiției nu a durat totuși prea mult în lumea romană. înflorirea vieții urbane din epoca Antoninilor este îndeobște socotită o „vară indiană*. Imaginea aceasta induce în eroare, pentru că presupune că frunzele aurii de toamnă au fost risipite pe jos de vânturi care au venit din colțuri ale lumii îndepărtate de orașe - mai precis, că în secolul al III-lea curtea imperială, administrația imperială și armata erau forțe care au pus presiune din exterior asupra vieții claselor urbane tradiționale. Or asta e departe de realitate. Stilul vieții urbane pe care l-am descris era ca un mănunchi de raze ținut la orizontală de constrângeri puternice, frontale; la o simplă atingere, ele ar țâșni în sus și în toate părțile, în secolul al III-lea, viața claselor superioare din lumea romană nu a sucombat sub presiunea exterioară: a explodat.

Experiența Imperiului Roman în timpul „crizei* din veacul al III-lea nu e atât de diferită de ceea ce găsim în orice altă societate aristocratică ce trece printr-o perioadă de guvernare nesigură: situația generală a condus la escaladarea conflictelor locale. Oriunde ne uităm găsim dovezi ale competiției acerbe în rândul aristocrației urbane și provinciale: orașe împotriva altor orașe în Asia Mică,[80] mari proprietari de pământ împotriva altor mari proprietari de

pământ, așa cum s-a întâmplat în cazul înăbușirii de către Capellianus a răzmeriței adepților lui Gordian din Africa de Nord[81]. „Totala disponibilitate* a *philotimiei* a ajuns să aibă un chip mai puțin plăcut, pentru că acum era în mod deschis asociată forței armate, dar limbajul ei a rămas același. Armata n-a făcut decât să-i unească pe semenii cărora trebuia să le fie arătată *philotimia'.* împărații care nu au ținut pasul au sfârșit rău.[82] Observatori cu ochi limpezi ai scenei secolului al III-lea, rabinii aveau dreptate să nu vadă în împăratul uzurpator decât un evident *philôtimos* orășenesc: „Se poate face comparația cu un rege la cârma statului... Ce a făcut el? Le-a ridicat ziduri, le-a adus apă, le-a purtat războaiele și le-a zis: «O să domnesc peste voi», iar ei au zis: «Da, da»*[83]. Militarizarea Imperiului nu era un fapt izolat, ci parte a unui mișcări generale de dezlănțuire a impulsurilor de competiție.

Nici nu ar trebui să ne gândim la schimbările din structura statutului din comunitățile locale ca la ceva cu totul impus din afară. Creșterea impozitării și, în consecință, creșterea responsabilităților administrative nu făceau decât să deschidă și mai mult calea spre competiție. Notabilitățile orașelor aflate de-a lungul drumurilor militare din Cilicia Tracheia, care au ajuns să adauge în lista tradițională de onoruri civice și frec-

ventele aprovizionări ale „divinelor tabere"[84], nu vor fi privit procesul acesta cu aceeași consternare ca istoricul modern care se ocupă de relația dintre orașe și administrația imperială. Ierarhia piramidală a Imperiului Târziu a crescut de la zero. Nu a apărut în urma unei dislocări profunde sau prin amestecul vreunei forțe străine. A fost modalitatea naturală prin care clasa conducătoare, angrenată de generații în competiția pentru putere, onoruri și reputație, s-a regrupat într-o epocă în care răsplățile unei atari competiții păreau mai mari decât oricând. Așa că în cursul secolului al IlI-lea au clacat nu membrii aristocrației urbane, ci mecanismele prin care aceștia și-au canalizat ambițiile distrugătoare în orașele lor și și-au mascat realizările sub vălul bunei-cuviințe de modă veche.

Impresia noastră că ar fi vorba de o epocă a neliniștii și a confuziei vine din prea lenta manifestare a clarității. Compromisurile penibile se năruie. O demonstrează schimbarea de ton din scrisorile imperiale. Cea a lui Gordian III către orașul Aphrodisias din Caria evită încă adresarea „de sus": [împăratul] vorbește de Aphrodisias ca de „orașul vostru", iar de Roma ca de „orașul meu"[85]. Scrisoarea lui Gallienus despre drepturile de metropolă asupra altor orașe trădează deja incoerență: „Stilul bombastic și

tonul moralizator arată că edictul nostru anunță epoca lui Dioclețian, dar argumentarea aproape anxioasă și impresia de prietenie lingușitoare spun altceva"[86]. In- tr-o inscripție pe aceeași temă de pe vremea domniei lui Valens, un secol mai târziu, incoerența se risipește. Situația e exprimată în termeni de o limpezime brutală. Există câteva orașe mari și multe orașe mai mici:[87] cei „ale căror inimi bat de dorința de a fi aclamați de public" o pot face în metropolă, dar numai după ce și-au îndeplinit obligațiile în orașele mai mici din care proveneau.[88] Ceea ce nu-i lipsea în nici un chip unui *curialis* din secolul IV-lea erau siguranța absolută în privința lucrurilor pe care trebuia să le facă și viziunea clară asupra scării demnităților pe care îi era îngăduit sau nu să urce.[89] E puțin loc, în actele decizionale din secolul al IV-lea, pentru echilibrul inefabil și tăcerile oficiale din epoca anterioară.

Intr-adevăr, atractivitatea domniei lui Dioclețian constă, în parte, în concretitudinea și claritatea ei. Dioclețian și consilierii lui par să nu fi avut nici o ezitare să-i zică unei cazmale „cazma".[90] Acest fapt era cu atât mai convingător cu cât era exprimat în termeni hotărât tradiționali. La sfârșitul secolului al IlI-lea, avocații, administratorii și autorii de panegirice s-au pomenit construind structuri noi și clare din materiale vechi pe care știau cum să le manipuleze - o temelie bună pentru

o lucrare rapidă și solidă.[91]

Contururile noii situații erau inconfundabile și sunt bine cunoscute. Guvernarea „slabă" a fost înlocuită de guvernarea „tare".[92] împărații din veacul al Π-lea au condus lumea mediteraneeană „cu o splendidă economie de efort"[93], printr-o înțelegere tacită cu clasele conducătoare din orașe. „Preceptul unic al Imperiului extins, o formă de înțeleaptă și salutară indiferență," ținuse presiunea impozitării și a reprezentanților di- recți ai statului la un nivel foarte scăzut în comparație cu ce se întâmpla în Imperiul Târziu. Aceasta a păstrat mecanismele tradiționale suficient de bine ca să transforme *philotimia* în conceptul de „pură disponibilitate", în forma lui cea mai acceptabilă și tradițională, „în chip pios față de zei și generos față de oameni"[94].

Sistemul guvernării „tari" a epuizat aceste mecanisme. Colaboratorii săi au ajuns să-și identifice statutul și puterea cu poziția pe care o ocupau în administrația imperială. Echilibrul rafinat care transpare din nenumărate inscripții din secolele al II-lea și al III-lea - „prieten al împăratului, prieten al orașului natal, prieten al zeilor lui" - a fost ireversibil răsturnat.[95] Fie că a fost exercitată benign ca *patro- cinium* sau aspru ca *potentia,* această putere își avea temeiurile de existență dincolo de comunitatea locală. Sursa ei înaltă o făcea

cu atât mai puțin vulnerabilă la presiunile locale; iar puterea însăși - care manipula un sistem de impozitare și punitiv tot mai asupritor - biruia în mod inechivoc. Un potentat din secolul al IV-lea nu trebuia să plătească primele de asigurare pentru succes pe care le plătiseră predecesorii lui mai echilibrați din secolul al II-lea. Dacă le plătea, o făcea printr-un alt mijloc care nu e tocmai ușor de identificat.

Orașul din acea epocă nu era nici pauperizat, nici lipsit de ceremonial. Bogăția și ceremonialul și-au părăsit numai fostele vehicule, clădirile și cultele publice. Aceasta se poate constata în peisajul urban. Gloria unui oraș din Antichitatea Târzie stătea în palatele sale private, care îl dominau. Adesea, ca la Ostia și Djémila, ele deformau arterele principale.[96] Palatul lui Maiorinus - reședința unei familii al cărei statut era intim legat de noile modele de dominație - era una dintre clădirile remarcabile din Antiohia. E reprezentat în mozaicul Yakto, din secolul al V-lea, pe picior de egalitate cu clădirile publice.[97] Asemenea palate aveau o trăinicie pe care manifestările publice de compromis din secolul al Π-lea o evitau în mod deliberat. Măreția lor vorbea mai elocvent și mai apăsat despre statutul proprietarului și al familiei sale decât „pietrele trăncănitoare" din epoca anterioară. In Apus, orașul era mistuit de

clădirile lui private. Prin secolul al VI-lea, fațada civică a orașelor italice a fost păstrată prin apropierea clădirilor publice de persoane particulare: în mâinile acestora, cel puțin nu ajungeau să împuținеze gloria orașului năruindu-se.[98]

Viața ceremonială a orașului s-a schimbat, în același timp, într-un fel care trimite la una dintre cele mai enigmatice și mai derutante evoluții din Antichitatea Târzie. S-a bătut atâta monedă pe emacierea mijloacelor tradiționale de exprimare a păgânismului clasic, încât noile mijloace prin care păgânismul - sau, cel puțin, non-creștinismul - continua să se exprime public, dar în alt limbaj, s-au bucurat de mai puțină atenție. Socotind că păgânismul s-a emaciat și că a fost imediat înlocuit de creștinism, ignorăm un domeniu întins și fascinant al vieții religioase din Imperiul Roman Târziu: păgânismul s-a transformat prin asocierea lui cu un nou ceremonial al puterii.

In cursul secolului al IV-lea, instrumentele tradiționale ale venerării păgâne - sacrificiul și templul - au fost abandonate. Ceea ce supraviețuiește reprezintă o inflamare a religiozității păgâne, care se izolează de creștinism fără remușcări: figuri divine care pierduseră numai o câtime din puterea lor numinoasă prin abandonarea sacrificiilor și ceremonii care vorbeau despre ritmurile fundamentale ale vieții de la Medi- terana la fel de limpede în ciuda pierderii templelor.

La o generație după ce păgânismul public părea să se fi retras din orașe, celebrarea Kalendelor lui Ianuarie - sărbătoare limitată la Roma în Imperiul Clasic - s-a extins în tot

bazinul mediteraneean. Asociată cu intrarea în funcție a consulilor, cu acele *salutationes* și daruri care-1 legau pe patron de clienții săi, era o sărbătoare a oamenilor, nu a zeilor, și anume a oamenilor care se bucurau fără sfială de roadele puterii și ale belșugului. Era ceremonia *par excellence* a unei epoci a ambiției. Și a durat veacuri la rând, ajungând să-i sâcâie pe episcopii creștini, cărora le amintea an de an de omul natural și de aspirațiile lui, eliberate acum de reținerile din epoca anterioară și splendid neafectate de noua credință."

Numai în acest context putem aprecia dilemele susținătorilor venerării publice a divinităților păgâne din secolul al IV-lea. Aveau de-a face nu cu o lume schilodită, ci cu una care-și pierduse echilibrul.

Tetrarhia oferise un nou contrabalans în jurul persoanei împăratului. Identificarea pietății împăratului cu salvarea statului era o temă străveche, încă dinainte de Augustus.[100] De aceea n-a fost nimic nou, și cu atât mai puțin artificial, în consultarea de către Dioclețian a oracolelor înainte de persecutarea creștinilor[101] sau în asocierea lui cu cultele tradiționale pe monumente aflate atât de departe unele de altele, precum la Roma, la Salonic sau la Efes.[102] Ceea ce lipsea totuși era zelul aparent statornic al comunităților locale pentru asemenea monumente. Chiar și la Efes,

reabilitarea memoriei colective legate de faptele lui Artemis pentru oraș, prin adăugarea unor basoreliefuri pe fațada templului lui Hadrian, depindea de cultul imperial, ale cărui statui se găseau exact sub acelea.[103] Numai împăratul era *laetitiae publicae / caerimoniarumque / omnium auctor™4*. Resuscitarea unui oracol civic în Antiohia de către un funcționar imperial a sfârșit printr-o vânătoare de vrăjitoare la fel de urâtă cum avea să fie în același oraș pe vremea unui împărat creștin: excesul de inițiativă, chiar și împotriva unor dușmani ai zeilor păgâni ai Imperiului, era periculos[105].

în consecință, observăm că păgânismul public supraviețuiește numai în acele orașe în care potentații se țineau suficient de bine în șa ca să continue să-1 cultive ca înainte. Secolul al III-lea, așa cum îl știm, pare să nu fi existat în Stratonikeia.[106] Abia ce „a strălucit* puțin asupra orașului lumina sosirii împăratului, între 305 și 313, că au și revenit vechile mecanisme: statuia lui Marcus Sempronius Arruntius Theodotus a fost amplasată în porticul pe care l-a construit tai- că-său, alături de cea a străbunicului său.[107] Aceasta era o familie atât de bine înșurubată, încât a fost nevoie de foarte puține încurajări ca să-și afișeze, după moda veche, puterea efectivă pe care o avea în localitate.

Același lucru s-a întâmplat și la Atena, dar

cu o deosebire semnificativă. Structura socială a orașului arată o continuitate impresionantă,[108] dar tonul pă- gânismului atenian s-a schimbat odată cu timpurile. Atena a devenit un oraș „în care cei din familia Cabot vorbesc doar cu cei din familia Lowell, iar cei din familia Lowell vorbesc doar cu Dumnezeu"[2]. Un păgâ- nism ezoteric, care înainte vreme ar fi atras asupra practicanților lui acuzații de vrăjitorie sau de demagogie, a fost acceptat ca bază pentru perpetuarea în-tâietății elitelor intelectuale din Atena și din alte orașe de la Marea Egee.[109] Totuși, susținerea colectivă a cultelor păgâne era la fel de complicată și la Atena ca oriunde. Iată o scenă care se petrece la două secole după Aristides:

Au avut loc și cutremure în unele locuri: s-au cutremurat puternic și Creta, și Peloponezul cu restul Eladei, și s-au năruit multe cetăți în afară de Atena și de cele din Atica. Se zice că Atena a supraviețuit datorită următorului fapt: Nestorius, care era pe atunci hierofant, a avut un vis care-1 îndemna să-1 celebreze pe Ahile, eroul, cu onoruri publice, pentru că asta va fi salvarea orașului. Când le-a împărtășit magistralilor vedenia, ei au crezut că omul vorbește în dodii, fiindcă era foarte bătrân, și n-au dat doi bani pe

2 Două versuri dintr-un catren celebru al lui John Collins Bossidy despre cele două familii de elită din Boston, de sorginte britanică și de confesiune protestantă, care au avut un rol determinant în consolidarea instituțiilor americane (n. tr.).

ce li s-a zis. Atunci el a cugetat în sine ce e de făcut, pentru că era inițiat în gândirea divină. A făcut în casa lui mică o reprezentare a eroului, a pus-o sub statuia consacrată Atenei din Parthenon și, în timp ce împlinea rânduiala obișnuită pentru zeiță, a săvârșit și riturile pe care le știa lăsate pentru erou. în felul acesta, după ce s-a împlinit sfatul din vis, a venit cutremurul, iar atenienii au fost singurii care au scăpat nevătămați, Atica întreagă având și ea parte de toate binefacerile eroului. Că această poveste e adevărată se poate afla din istorisirile filozofului Syrianos.[110]

Evoluția pe care am schițat-o în câteva trăsături de condei explică eșecul lui Iulian Apostatul. Intr-un oraș mare ca Antiohia, ceremonialul pentru potentați ajunsese mai important decât ceremoniile dedicate zeilor. Iulian dăduse bani orașului pentru jertfele colective: „am dat fuga într-acolo [...] socotind că o să mă bucur de bogăția și de ambiția voastră. Mi-am închipuit [...] alaiul [...], animalele de jertfa, libațiile, corurile pentru zeu și tămâierile și efebii de acolo în jurul sanctuarului*[111]. Dar, când a ajuns, a găsit doar un preot bătrân cu rațele lui. Antiohienii cheltuiseră banii pe curse de care. Investiseră în acea manifestare de putere și de prosperitate în care orașele din Imperiul de Răsărit cristalizau o formă nouă, mai secularizată, de stabilitate și de triumf.[112] La asemenea ocazii vor fi fost martorii celei din urmă înfloriri a binefăcătorului urban, acum sub figura dominatoare a unui *patronus* sau a

unui *potens.* Obștea lui Ioan Hrisostom îl văzuse pe unul dintre aceștia:

Teatrul se umple, toată lumea stă sus într-o priveliște splendidă, alcătuită din nenumărate chipuri. Apoi, când intră cel care i-a adunat pe toți acolo, se ridică în picioare și cântă cu toții. Intr-un glas, îl aclamă ca „protector", „conducător" al orașului lor și își ridică mâinile în semn de salut, îl numesc „Nil al darurilor", „Ocean".[113]

în vremea domniei lui Theodosius II, acest ceremonial al puterii urma să se concentreze asupra potentatului prin excelență, potentatul Bizanțului, împăratul însuși. înfrângerea lui Iulian Apostatul în Antiohia nu a fost o victorie a bisericii creștine. A fost victoria mentalității Antichității Târzii și a stilului de viață care înflorea, într-o formă obsedant necreștină, în ceremonialul care avea loc în Hipodromul din Con- stantinopol.[114]

APARIȚIA PRIETENILOR LUI DUMNEZEU

Aelius Aristides nu era singurul om din secolul al ILlea care stătea la proprietatea lui de la țară cu o grămadă de timp la dispoziție și care avea vise. Dar visele altora aveau o relevanță practică mai abruptă. Policarp, de pildă, episcop creștin care aștepta desfășurarea evenimentelor la ferma lui din afara Smirnei, „a fost răpit în duh în timp ce se ruga și și-a văzut perna mistuită de foc. S-a întors și le-a zis însoțitorilor lui: «Voi fi ars de viu»"[1]. La un secol și ceva după aceea, Ciprian, episcop al Cartaginei, aflat în retragere la Curubis, l-a văzut într-un vis fără vorbe pe proconsul condamnân- du-1: spectacolul acesta oniric mut i-a dezvăluit cu precizie că mai avea exact un an în care să-și pună ordine în treburile bisericești.[2]

Acești visători urmau să aibă o mare influență asupra publicului. Mulțimile adunate pentru împărțirea de munificențe de către o notabilitate urbană ar fi putut striga „Mare este Asklepios" la vederea unui profesor lilial gata să plonjeze în apele umflate ale râului în miezul iernii, insensibil, ca într-o transă vizionară, la rigorile straniului său regim.[3] însă mulțimi aflate într-o stare mai puțin favorabilă vor fi văzut bărbați și femei, care, răpiți de asemenea de viziuni, treceau prin râul de gheață al morții.

Cei care se grupau în jurul unor atari visători publici îi învestiseră pe aceștia cu un entuziasm debordant: „Policarp și-a dat jos veșmintele, și-a desfăcut centura și a vrut chiar să-și scoată sandalele, deși înainte n-a trebuit să facă asta niciodată: căci creștinii țineau mereu să fie primii care-i ating trupul·'[4]. Atitudinea față de scena groaznică de ardere publică care a urmat nu era tocmai cea normală. Prezent la auto- imolarea lui Peregrinus, Lucian a remarcat: „Nu e deloc un spectacol plăcut să vezi cum un bătrân prăjit îți umple nările cu o miasmă rea"[5]. Martiriul lui Policarp a fost însoțit de un miros plăcut de parfum, o combinație între tot ce era mai deosebit și mai prețios în lumea mediteraneeană și solemna ceremonie veterotestamentară a arderii de aromate.[6]

Notabilitățile urbane nu-și asumau nici un risc la asemenea ocazii. Nicetes, tatăl eirenarhului în oficiu, „ne-a împiedicat să luăm bietul corp, cu toate că multă lume era nerăbdătoare s-o facă și să aibă parte de sfântul lui trup. «Altfel», ar fi spus Nicetes, «oamenii l-ar putea abandona pe Cel Răstignit și ar putea începe să-1 venereze pe omul acesta»"[7].

Din amănunte ca acesta, păstrate în *Faptele Martirilor,* ne putem da seama de tensiunile la care ajunseseră să fie supuse echilibrele ingenios aranjate ale orașelor din epoca Antoninilor și cea a Severilor. Martirii nu erau percepuți drept contestatari importanți ai religiei oficiale, nici remarcați în mod deosebit ca unii, bărbați și femei, care-și înfruntau execuțiile cu un curaj nemaipomenit. Așa cum aveau să-i spună notabilitățile din Smirna unui episcop mai târziu, oamenii erau prea obișnuiți cu vedetele profesioniste ale violenței - gladiatori și vânători - ca să mai fie prea mișcați de cei care jucau piesa luminii venite din moarte.[8] Mai degrabă martirii întruchipau un anumit mod de a trăi religia. „Primii creștini", scria Gibbon, „călcau mereu pe pământ sfânt"[9]. Creștinii își admirau martirii pentru că deveniseră „prieteni ai lui Dumnezeu". Ei însumau în persoanele lor aspirațiile unui grup care se delimitase și care

se considera superior celorlalți oameni în virtutea unei intimități aparte cu divinitatea.

Emergența bisericii creștine la sfârșitul secolului al Π-lea și în secolul al III-lea este de fapt emergența unui grup de bărbați conduși de autoproclamați „prieteni ai lui Dumnezeu", care susțineau că au dobândit stăpânirea deplină asupra forțelor „pământești" ale lumii lor datorită unei legături aparte cu cerul. *Faptele Martirilor* subliniau tocmai acest aspect din experiențele eroilor lor. Prietenia cu Dumnezeu îi înălța pe creștini deasupra identității pe care o împărtășeau cu semenii lor. Acel *nomen Christianum* pe care-1 tot fluturau era un „non-nume". El anula practica uzuală a numelui de familie și de proveniență și atrăgea atenția în mod deliberat asupra unei falii tot mai mari în trama relațiilor sociale, pe când restul locuitorilor din orașele romane se mulțumeau să-și stabilească identitatea în virtutea cutumelor: „Li s-a împotrivit cu atâta încăpățânare, încât nu le-a zis nici măcar cum îl chema, din ce neam se trăgea sau din ce oraș era, dacă era sclav sau om liber. La toate întrebările lor el răspundea latinește: «Sunt creștin»"[10].

Eroismul martirilor a fost pur și simplu cea mai înaltă formă de manifestare a sentimentului de superioritate al creștinilor. Un astfel de eroism a însemnat mult mai mult

decât triumful obișnuitului curaj omenesc. Durerea martiriului era considerată neglijabilă de un grup de oameni care renunțaseră, în transă, la legăturile cu societatea omenească și se găseau în strânsă intimitate cu Hristos: „iar Domnul a stat alături de ei și a vorbit cu ei"[11]. Martirii amenințau pe față să aducă lumea cealaltă în lumea aceasta. De aceea nu e deloc de mirare că mecanismele defensive bine antrenate ale lumii mediteraneene s-au mobilizat împotriva lor. Pretențiile lor de depozitari ai puterii supranaturale au fost „limitate", nu înăbușite, prin acuzații de vrăjitorie.[12] Cultul martirilor era făcut să pară sinistru prin asemănarea lui cu cinstirea, bizară și indezirabilă, a mormintelor celor răpuși de o moarte violentă.[13]

La sfârșitul secolului al II-lea și în cel de-al IlI-lea, creștinii au devenit figuri de care trebuia să se țină seama în lumea romană. Și contau într-o măsură așa de mare pentru că au avut o contribuție decisivă și unică la marea dezbatere ale cărei articulații le-am schițat în primul capitol, cu privire la felul în care se putea exercita în public puterea supranaturală. Modul în care creștinii își idealizau martirii, numindu-i „prieteni ai lui Dumnezeu", și felul în care se organizau în jurul unor episcopi care pretindeau tot mai insistent că sunt „prieteni ai lui Dumnezeu" au

oferit argumentele tari ale dezbaterii. Urmărind firul acestei teme, putem înțelege teribilele mărturii legate de poziția bisericii creștine de dinaintea convertirii lui Constantin.

Despre biserica preconstantiniană se pot spune cu certitudine mult mai puține lucruri decât ne-am dori. Cifrele și rata ei de expansiune vor rămâne probabil pe veci neclare. Mai sunt multe de spus și despre faptul că rata de expansiune a creștinismului din această perioadă nu a fost considerată cel mai important indicator al poziției ei în societatea romană. Ceea ce putem ști este cum gândeau creștinii despre ei înșiși; și s-ar putea ca felul în care și-au afirmat poziția față de ei înșiși și față de lumea exterioară să fi contat mai mult decât convertirile spectaculoase sau în masă. Faptul că episcopii creștini i-au putut explica lui Constantin de ce să se convertească la creștinism a fost mai important pentru soarta pe termen lung a bisericii lor decât actul mărginit al convertirii în sine.

Dincolo de asta, stadiul actual al cunoașterii nu poate decât să elibereze imaginația istorică de stereotipuri. Faptele pe care le putem ști le știm deja de multă vreme. Un tablou clar al răspândirii sociale și culturale a creștinismului în secolul al IlI-lea se găsește deja de atâta vreme în lucrarea lui

Adolf von Harnack *Mission und Ausbreitung des Christentums*[14]*. Ceea ce* ne lipsește este o istorie socială și culturală a Imperiului Roman din secolul al IlI-lea care să facă elementele impredictibile ale acestei răspândiri mai ușor de înțeles și mai credibile.

Biserica creștină era mult mai complexă și mai bogată în resurse economice[15] și intelectuale decât în meșteșugari needucați și femei neroade,[16] stereotipuri umane despre care vorbeau polemiștii păgâni și pe care curentul modern de mitizare le-a transformat într-o gașcă eroică de marginali. Aceste stereotipuri nu li se potrivesc deloc unor scriitori ca Tertullian[17], nici unor episcopi precum Callist[18], Ciprian[19] sau Pavel al Samosatei[20]. Chiar și într-un sat de lângă Oxyrhynchos, o biserică avea uși de bronz destul de masive ca să fie confiscate și transportate tocmai până la Alexandria în anul 303.[21]

In comparație cu aceste chinuite priviri superficiale, care mai degrabă suprasolicită imaginația istorică decât s-o satisfacă, tema apariției „prietenilor lui Dumnezeu" are meritul de a fi pe deplin documentată deopotrivă în surse păgâne și creștine. Mai mult, are marele avantaj de a prezenta dimensiunile interioare ale problemei. In accentele schimbătoare ale scriitorilor creștini putem întrezări o dezbatere care trecea de la

o generație la alta cu subtile adaptări la concepția comună a experienței religioase antice și care viza modalitățile de contact dintre om și divinitate și posibilitățile de instrumentare a acestor contacte în interiorul comunității.

Evoluția sus-amintită a fost cu atât mai importantă cu cât era parte a unui flux care creștea și în lumea păgână. Și a fost cu atât mai decisivă, prin impactul ei social imediat, pentru că reflecta cu mare acuitate schimbările simultane din structura orașelor mediteraneene. Certitudinea crescândă că „prietenii lui Dumnezeu* există și că sunt vizibili în lumea aceasta și că prietenia lor cu Dumnezeu îi îndreptățea să aibă o putere considerabilă și permanentă asupra semenilor lor se manifestă tot mai clar de la mijlocul secolului al III-lea încolo. Exact în această perioadă s-a prăbușit și echilibrul epocii Antoninilor. Intr-o vreme când „modelul de paritate* a fost subminat de tendința câtorva membri ai comunității locale de a se bucura de un statut privilegiat în detrimentul semenilor lor, au apărut și au fost încurajați să apară, deopotrivă în cercurile creștine și păgâne, lideri religioși care erau pregătiți să se distingă de semenii lor. La sfârșitul secolului al III-lea, societatea romană nu avea să țină seama numai de o ierarhie înaltă. Pe lângă

ierarhia seculară a unei societăți tot mai „piramidale* se distingea o ierarhie spirituală de „prieteni ai lui Dumnezeu*, care susțineau răspicat că sursa și legitimitatea puterii lor din lumea aceasta sunt de natură celestă.

La mijlocul secolului al III-lea, vedem în Ciprian al Cartaginei o notabilitate urbană capabilă să strângă în jurul ei o aură permanentă de prestigiu, pe care, ca episcop martir, va avea grijă s-o treacă asupra numeroșilor săi urmași.

La sfârșitul secolului al III-lea, în cercurile lui Florin și al lui Porfir, și la începutul secolului al IV-lea, în timpul lui lamblichos, imaginea „omului divin* capătă contururi mai clare în rândul filozofilor păgâni. Apariția, în doar două generații, a două *Vieți* majore ale lui Pitagora este un simptom clar al acestei schimbări. O schimbare care l-ar fi iritat pe Lucian din Samosata, pentru că în *Târgul filozofilor* pitagoreicii se distingeau ca vânzători de snobism supranatural. Oferta lor consta în „viața superioară*, „augustă*, calea spre supraom.[22] La finele secolului al III-lea, asemenea ambiții ajunseseră să fie primite cu entuziasm.

Problema cu care se confruntau gânditorii păgâni din Antichitatea Târzie era cum să legitimeze ascensiunea unor asemenea „oameni divini* până la gloria deplină,

eliberată de ambivalența asociată în mod tradițional exercitării puterii supranaturale. Emergența „prietenilor păgâni ai Zeului* era mai dificilă decât fusese în mediul creștin. Cu toate acestea, ea reflectă, cu atât mai fidel cu cât era mai precaută, modalitatea în care diverse grupuri din Antichitatea Târzie au găsit cu cale să-și aclame unii membri ca deținători ai puterii „cerești* lipsite de echivoc. De aceea, tradiția biografică păgână constituie dubletul necesar la tema principală a acestui capitol.

Literatura păgână a secolelor al IV-lea și al V-lea era mai preocupată decât oricând de distincția delicată dintre formele „cerești* și „pământești* ale puterii supranaturale și de identitatea surselor din care își dobândeau indivizii poziția în societate. Ca rezultat al acestei preocupări, „sfântul* și „vrăjitorul* apar într-o proximitate incomodă în relatările din cercurile neoplatoniciene. O eventuală expediere de către cărturarul modern a acestor cercuri pentru că ar fi estompat granițele dintre magie și filozofie s-ar dovedi simplistă. Asta ar însemna să aplici criterii moderne într-o dezbatere proprie Antichității Târzii și, astfel, să ratezi esențialul. Căci distincția dintre rațiunea filozofiei și irațional magiei, deși a existat, nu a fost niciodată centrală în această dezbatere. Ceea

ce se dezbătea cu fervoare era deosebirea dintre formele legitime și cele ilegitime de putere supranaturală. Aceasta era granița pe care păgânii din Antichitatea Târzie se deprinseseră să o scruteze cu ochi ageri și criterii ferme. Credințele lor cosmice oglindeau și exprimau limpede părerile implicite despre felul în care semenii puteau să-și exercite puterea și influența. Despre unii se credea că-și trag puterea din contactul senin și nemanipulatoriu cu ordinele superioare ale universului nevăzut, pe când alții puteau fi „rătăciți de anumite puteri materiale"[23].

Astfel, intervenția lui lamblichos în favoarea riturilor teurgice a însemnat mult mai mult decât acceptarea de către intelectualii sofisticați a unor practici magice iraționale. Din punctul de vedere al lui lamblichos, era exact pe dos. El a vrut să indice un loc statornic de manifestare a supranaturalului, în care Porfir, adversarul lui, vedea doar nisipurile mișcătoare ale manipulărilor vrăjitorești. Și-a dorit să facă în lucrarea sa *Despre misterele din Egipt* o memorabilă pledoarie publică prin care să asigure unei vaste game de acțiuni sacerdotale și de divinație tradițională, pe care le practicau el și colegii lui, un tratament care să n-aibă nimic de-a face cu ambiguitățile

magiei și ale transei. Teoria sacramentală a lui lamblichos încearcă să traseze linia de legătură dintre „prietenul Zeului" și cer, o filiațe distinctă și directă, neîntinată de nici o eventuală confuzie cu practicile „pământești" ale vrăjitorului, în sensul comun al termenului.[24]

Un secol mai târziu, Eunapius din Sardes și-a conceput galeria de filozofi păgâni după criterii similare. Nu era foarte preocupat, așa cum sunt cărturarii moderni, să hotărască cine dintre aceia era mai mult sau mai puțin „rațional". Trăind într-o altă realitate socială, printre oamenii avuți și educați din mica aristocrație a orașelor de la Marea Egee, Eunapius este mereu atent cine, dintre membrii unui grup de potențiali egali, erau „repeziții" și cine își jucase rolul fără grabă, la modul tradițional. „Vrăjitorul" și „sfântul" stăteau de o parte și de alta a balanței comportamentului social. De o parte îl găsim pe Maxim din Efes, mentor celebru al împăratului Iulian. Pentru Eunapius, el este o figură impresionantă și meteorică. Dar se purta cu zeii la fel cum se purta și cu oamenii: și cu unii, și cu alții a întins coarda. In ceea ce privește oracolele și invocările nu era un șarlatan, ci doar un om prea grăbit. Era modelul de om „meșter la faptă și îndrăzneț"[25]. Din contra, Eunapius îl admira din toată inima

pe Aedesius, pentru că era tipul a cărui relație cu zeii era exemplară, adică trainică: „Afinitatea lui cu zeii era atât de simplă și de nepretențioasă, încât era destul să-și pună cununa pe cap și să se uite spre soare ca să rostească oracole, iar acestea erau adevărate și scrise sub cea mai frumoasă formă a inspirației divine"[26]. De aceea găsim în *Viețile sofiștilor* de Eunapius ceva mult mai grăitor decât atâtea schițe de portret din care cărturarii moderni au dedus ravagiile pe care le-a făcut iraționalul în rândul unor granzi înstrăinați și serbezi. Putem să detectăm, până și în cel mai excentric dintre aceste portrete, eforturile unui grup de a-și găsi modele pe care să le admire ca pe o oază de stabilitate într-o lume abandonată ambiției.

Intelectualii păgâni din secolele al IlI-lea și al IV-lea s-au mișcat mai ezitant decât mai radicalii lor omologi creștini până să accepte venerarea eroului pur și consecința ei imediată, adică ascendența „sfântului" asupra „vrăjitorului". In lumea lui Eunapius mai este loc de un Maxim din Efes, cu toate cusururile lui. Din contra, odată cu convertirea lui Constantin la creștinism, biserica creștină a dovedit cât de repede s-a mișcat de-a lungul generațiilor, în vreme ce filozofii păgâni abia începuseră să bâjbâie după o imagine stabilă a „omului divin". Aceasta pentru că, odată cu

recunoașterea oficială și acordarea imediată de privilegii masive bisericii, cele două brațe ale balanței comportamentului social și religios din Antichitatea Târzie s-au unit în mod ostentativ în persoana lui Constantin. Acesta era un autocrat, un moderator explicit al înaltei societăți din Imperiul Roman Târziu. în relațiile cu biserica creștină împărtășea cu coreligionarii săi credința pe care conducătorii lor ajunseseră s-o cultive cu atâta pricepere pentru ei înșiși, anume că protecția și inspi-rația pe care un „prieten al lui Dumnezeu" le-ar fi atras puteau fi aplicate în educație, în luarea de decizii, în controlarea și armonizarea unor comunități mari, nu numai dinaintea morții. Constantin era neîntrecut în chestiuni de *Religionsgeschichte.* Deși s-a făcut mult caz de ele în știința modernă, viziunile care au însoțit convertirea lui din 312 nu au fost decât niște întâmplări pasagere în relația de-o viață cu supranaturalul: așa cum i se cădea unui „prieten al lui Dumnezeu*, a avut parte de zece mii de asemenea viziuni încurajatoare:

Teoria [că împăratul se bucura de protecția specială a unui zeu] a apărut, probabil, din motive politice pentru a-1 plasa pe împărat deasupra toanelor pretorienilor. Dar persistența ei se datorează influenței lui Constantin cel Mare, pentru care teoria cu pricina era expresia unui fapt de experiență personală. Politica religioasă a lui Constantin decurgea din convingerea lui nestrămutată și

înflăcărată că era „omul lui Dumnezeu".[27]
Suntem departe de visele izolate ale unui Aristides sau Policarp. Ca să înțelegem cum a ajuns această evoluție să influențeze lumea romană în felul în care a făcut-o, trebuie să mergem o clipă „în culise* și să cercetăm modul în care „prietenul lui Dumnezeu* își dobândea puterea din sursa supranaturală.[28]

Asupra unei chestiuni toți oamenii din Antichitatea Târzie erau de acord. Prietenia cu un grande nevăzut avea aceleași urmări ca prietenia cu un grande al lumii acesteia. însemna mai mult decât pură intimitate, însemna putere. O carieră reușită era una care-1 aducea pe aspirantul de succes față în față cu cel puternic: „A trăit umil și sărac în anii de început [...], Apoi și-a făcut prieteni și camarazi și a primit funcții în administrația imperială [...]. Era prieten cu împărații și cu guvernatorii și a ajuns pe măsură de bogat*[29]. La fel era și cu zeii: „In măsura în care ai bucuria să fii pe placul unui zeu, să fii iubit de el, să te unești cu el în chip profund, ai șansa să intri în posesia adevărului pe care-1 cauți*[30]. Astfel rezumă Festugière experiența religioasă a doctorului Thessalos. Răpus de faptul că nu a reușit să descopere proprietățile oculte ale anumitor plante, Thessalos s-a dus să aibă o convorbire cu zeul Asklepios. Intr-o dramatică scenă de invocare, el reușește să vorbească față în față cu sursa cunoașterii

medicale. Precum clienții astrologilor, Thessalos poate fi de acum sigur de „protecție și succes". In rafinata lui exegeză, Festugière subliniază elementul de revelație din această relatare: Thessalos a abandonat cercetarea rațională și s-a lăsat în seama autorității divine. Acesta este, de asemenea, un criteriu prea modern. Morala poveștii nu este că rațiunea omenească e slabă și cuvântul zeului, puternic, ci că anumiți oameni au norocul și „imboldul" să ajungă la un protector divin, pe când alții nu: „O, Thessalos, fericitule! De astăzi te știe un zeu și curând, când vor afla de succesul tău, oamenii te vor venera ca pe un nemuritor"[31].

Intr-o societate care știa totul despre efectele sociale imediate ale prieteniei și patronajului, apariția unor bărbați și femei care pretindeau că au legături aparte cu protectori nevăzuți însemna mult mai mult decât ivirea unei forme de religiozitate blândă bazată pe experiențe personale și decât bâjbâirea unor solitari după însoțirea cu ființe nevăzute. însemna că locuitorii orașelor mediteraneene puteau dispune de un nou tip de „putere".

De aceea, problema cu care se confruntau oamenii din Antichitatea Târzie nu era dacă o asemenea putere există, nici dacă ea se manifesta numai în biserica creștină. Puterea

trebuia centrată, iar distribuirea ei aparent accidentală trebuia canalizată tranșant și convingător spre o clasă bine definită și spre o instituție reprezentativă. De aici importanța emergenței episcopului creștin în secolul al III-lea și a sfântului creștin în secolul al IV-lea.

în secolul al II-lea, hotarele dintre oameni și zei au rămas extraordinar de fluide. Limbajul religios al epocii era cel al frontierelor deschise. Accesul la sursele divine de putere era la fel de lipsit de ceremonie precum accesul la persoana împăratului în cercurile Antoninilor. De aici importanța visului în viața religioasă a epocii. Acesta era paradigma frontierei deschise. Când omul dormea, iar simțurile trupești se domoleau, frontiera dintre el și zei se deschidea larg.[32] Așa că perioada noastră începe cu visători prolifici. Prin vise, indivizii aveau experiența cea mai limpede și puteau comunica în cel mai convingător fel superioritatea contactului fățiș cu zeii. Aelius Aristides nu are dubii în privința asta. Visul lui însemna „retorică și divină comuniune*: „A zis că trebuie să-mi abat mintea de la starea prezentă și, abătând-o, să mă unesc cu zeul. Și după ce m-am unit, să fiu deasupra habitudinilor omenești. Și apoi, că nimic nu e de mirare: nici să fii deasupra habitudinilor omenești, unindu-te cu zeul, nici să te unești cu zeul, fiind deasupra habi-

tudinilor omenești*[33]. Perpetua și grupul ei aveau un sentiment de superioritate similar: *Tunc dixit mihi frater: „Domina soror, iam in magna dignatione es, tanta ut postules visionem et ostenderetur tibi* Et ego *quae me sciebam fabulari cum Domino [.,j*[34]. Perpetua purta aceste „conversații cu Domnul* în vis.

Accesul ușor însemna totuși lipsa de contururi clare. Dacă protecția divină se putea găsi la fel de ușor ca „muzica pe o stradă din Italia", înseamnă că era la îndemâna oricui. Nu exista nici un motiv să crezi că „omul divin" păgân și martirul creștin aveau parte de protecția divină cu totul altfel decât vrăjitorul sau omul de rând, nici că cel dintâi putea să se folosească de puterea pe care o emanau în chip mai eficient și mai durabil decât ceilalți. Nici o formă de „învestire" clară și permanentă, de felul celei care plasa divina *dignatio* într-o persoană, nu împiedica competiția continuă și fără rezultat definitiv pentru statutul spiritual. „Prietenii lui Dumnezeu" concurau într-un grup de egali, în care întâietatea incontestabilă era greu de obținut. In secolul al II-lea, filozoful era înghesuit de vrăjitor, iar episcopul creștin de profetesa montanistă.

Pentru creștini, problema era mai acută decât pentru majoritatea altor grupuri. în cercurile creștine intimitatea nemijlocită cu

Dumnezeu era atât de profundă încât îl putea copleși pe cel care o dobândea. Pe scurt, „puterea" martirului era neechivocă, dar speranța de viață a unui astfel de manipulant al puterii era, prin definiție, strict limitată. Cu aceasta ajungem la o trăsătură atroce a lumii romane: exaltarea violenței. *Cartea de tălmăcire a viselor* de Artemidoros arată că ea nu se restrângea la imaginarul creștin. Vise despre cele mai teribile experiențe din amfiteatru - lupta cu animalele în arenă[35], arderea de viu[36], chiar și crucificarea[37] - au ajuns să fie asociate cu același imaginar frenetic al triumfului cu care vizionarii creștini își asociau suferințele, în cazul acesta însă, autentice. Oamenilor săraci le plăcea să se viseze crucificați, pentru că asta însemna că urma să aibă parte de mărire.[38] „A fi jertfit pe altarul unui zeu sau în public dinaintea unei adunări sau într-o piață aduce mult noroc oricui."[39] Aceasta a fost moartea lui Policarp. Dar să cauți viziunea în moarte este fractura logică totală: cei care erau insensibili la durere erau „deja îngeri"[40], dar erau îngeri care, în curând, nu aveau să mai umble printre cei vii. Totuși, martiriul era doar vârful icebergului în ceea ce privește atitudinile creștine față de apropierea divinității. Era o paradigmă a ideii de posedare. Nu trebuia să fii montanist la sfârșitul secolului al II-lea ca

să crezi că divinitatea era eminamente accesibilă: „îmi voi revărsa duhul peste tot trupul și fiii și fiicele voastre vor profeți, tinerii voștri vor avea viziuni și bătrânii vor avea vise"[41]. Iar când divinitatea era accesibilă, ea putea trece prin ființa materială ca vântul printr-un geam spart.

Ideea de posedare se găsea chiar în inima comunităților creștine timpurii. Dar era tipul de posedare care evidenția solidaritatea și structura practic nediferențiată a grupului. Și era benignă: în frumosul limbaj al lui Irineu, era vorba despre darea în clocot din adâncul omului a acelei fericite fuziuni de simțire pe care Adam o cunoscuse odinioară, în zorii creației.[42] Cel posedat nu facea notă separată de grup: abilitatea sa era pusă în slujba valorilor și nevoilor grupului. Profeții despre care se vorbește în *Didaché* erau niște „virtuozi ai rugăciunii"[43], iar profetesa pe care o cunoștea Tertullian își lua materialul din lecturile biblice și liturghie.[44] Mai mult decât orice, profeții adevărați erau bărbați și femei care - era evident - abandonaseră orice inițiativă personală. Numai „falsul profet" își păstra mintea întreagă și își înjgheba o rânduială proprie pornind de la îndoielile și nesiguranțele membrilor individuali ai comunității. Profetul adevărat vorbea când îl punea Dumnezeu să vorbească și vorbea

despre nevoile grupului ca întreg, nu despre indivizi.[45] Se pune un accent major, la fel ca în cazul păgânilor, asupra rolului colectiv al profeției.

Inițiativa personală și transa nu sunt deloc incompatibile, dar gradul de inițiativă personală care îi este îngăduit celui posedat depinde în mare măsură de grupul din care face parte. In mare, ceea ce își doreau comunitățile creștine din secolul al II-lea era consensul în perioade de îndoială și de tulburare a standardelor morale. Consensul se putea întruni în jurul figurii opace a profetului. De aceea, toate mișcările profetice din epocă conțin un element de *bâthos.*[AQ] Oricât de radicale erau pretențiile sale, Paracletul montaniști- lor a apărut ca un zbir aferat și de modă veche, care gestiona anxietățile unor mici grupuri de puritani ce aveau sentimentul că trăiesc pe marginea prăpastiei. O creștină a visat că un înger a bătut-o ușurel pe cap, spunându-i că, de vreme ce e gata să-și lase frumosul păr neacoperit, ar putea să se dezbrace de tot.[47]

Așa că, pe vremea lui Aelius Aristides, prietenii creștini ai lui Dumnezeu erau inhibați de forma de accedere la divinitate care era deopotrivă prea ușoară și prea abruptă. Modificarea acestei forme în secolul următor i-a permis lui Ciprian să se dispenseze de

profeție și, ca episcop al Cartaginei, să stea în fruntea unei instituții cu contururi clare, chiar aspre. Ceea ce i-a încurajat pe urmașii lui de peste două generații să țină piept cu un calm tulburător unui autocrat care, socotindu-se la rândul lui „om al lui Dumnezeu", vorbea aceeași limbă ca și ei.

Soluția din secolul al IlI-lea la problema contactului cu divinitatea a venit din altă vână a acelei *koiné* mediteraneene. Se spune de obicei că evoluția Antichității Târzii este marcată de adâncirea dihotomiei dintre suflet și trup. „Acea dihotomie provine, desigur, din Grecia clasică - cel mai bogat în consecințe și, poate, cel mai problematic dar al ei pentru cultura omenirii."[48]

Totuși, pentru Antichitatea Târzie cel mai rodnic dar al Greciei a fost ideea multiplicității sufletului. Plutarh e ferm în această privință: sufletul nu e simplu, e compus. Și dincolo de multele „straturi" ale sufletului se găsește sufletul autentic, care e superior celui dintâi în aceeași măsură în care sufletul dintâi este superior trupului.[49] Gânditorii din Antichitatea Târzie au plasat în vârful acestei ierarhii a sufletului un protector nevăzut și intim, *daimonul* personal, *genius,* îngerul păzitor - o ființă nevăzută și puternică însărcinată cu apărarea individului și imaginată, în mare, ca o prelungire ascendentă a individului. Omul

ales nu avea astfel numai un protector mai puternic. Prietenia lui intimă cu protectorul său mergea până la contopirea identităților lor. în anul 240, tânărul Mani își începea cariera de vizionar după un contact de felul acesta cu Dublul său ceresc: „Mi l-am făcut al meu, foarte al meu"[50]. în anul 310, Constantin se pregătea de victorie cu o viziune a lui Apollo *al său:* „L-ai văzut și te-ai recunoscut pe tine în el [...] tânăr și vesel, aducător de mântuire și de o frumusețe răpitoare"[51].

Tema însoțitorului nevăzut este una dintre trăsăturile cele mai acute și mai atent elaborate din religiozitatea Antichității Târzii. Așa cum scria Sabine MacCormack într-un studiu despre împărat și *genius* al lui din perioada asta: „Avem de-a face cu o conștiință religioasă capabilă să înțeleagă existența ca perechi ce transcend hotarele statornicite între sfera divină și cea omenească*[52]. Pentru omul din Antichitatea Târzie această credință seculară era în așa fel instrumentată încât să rezolve o problemă nouă. Amplasa contactul cu divinitatea în însăși structura personalității. Oamenii importanți aveau daimoni protectori importanți, iar acești protectori le erau la fel de personali ca propriile suflete. Accesul la divinitate le era astfel, lor și numai lor, și sigur, și la îndemână. Arthur Darby Nock spunea: „Un *comes* [„un însoțitor*] era

echivalentul unei linii de comunicare private*[53]. Cu asemenea ghizi personali permanenți, era mai puțin nevoie să cauți sau să manifești puterea spirituală prin experiența discontinuă și răvășitoare a martiriului și a posedării. Mai mult, o astfel de credință lămurea statutul omului în lumea aceasta prin conectarea lui permanentă la una dintre treptele precise ale ierarhiei lumii nevăzute. Cultivarea superiorității nu oferea numai momente fulgurante de întâlnire fățișă cu divinitatea, ci presupunea o relație neechivocă și stabilă cu o figură de rang corespunzător din înalta societate din ceruri.[54] Omul de lume care a fost Ammi- anus Marcellinus și-a dat seama că acest tip de relații cu cerul li se potrivea oamenilor deciși să ocupe un loc pe pământ: „Teologii susțin că tuturor oamenilor care văd lumina zilei le sunt asociate divinități spre îndreptarea faptelor lor. Totuși acestea li se arată numai pu- ținora, și anume acelora ale căror multiple virtuți i-au adus la desăvârșire *(quos multipliées auxere virtutes)"*[55].

Această temă a fost mereu prezentă în mediile creștine, doar că în secolul al III-lea a intrat brusc în atenția generală. Cel mai pasionat exponent al ei era Origen, un om al cărui optimism cald se trăgea din sentimentul că e protejat de prezențe puternice, iubitoare

și nevăzute.[56] Creștinul care merge la biserică intră într-o clădire împrejmuită de îngeri păzitori.[57] Teama lui de demoni este domolită de certitudinea că prezențele angelice asistă și la țeserea gândurilor.[58] Progresul lui spiritual este o ascensiune sigură pe marea scară a ierarhiei îngerești.

Intr-un sistem de felul acesta, frontiera dintre divin și uman este larg deschisă. Plafoanele din vechile credințe au fost înlăturate. „Fără limită" sunt vorbele care rezumă viziunea lui Origen despre om. Conceptul lui de „viață angelică" - marea speranță că bărbații și femeile ar putea duce încă de pe pământ o viață de mai înaltă statură, pe potriva ființelor angelice - era un gând care i-a fascinat și care le-a repugnat deopotrivă asceților creștini de atunci încoace. *Et non erit homo:* era cea mai arzătoare speranță a acelei epoci de ambiție spirituală.[59]

Totuși, odată cu Origen, această speranță a dat în pârg. Era parte a unui proces continuu, de vreme ce întregul univers vizibil se căznea să se afunde tot mai tare în relația intimă cu scopul lui nevăzut. Chiar și soarele își canonește mărețul trup strălucitor și suspină: *„Ar* fi mai bine, mult mai bine să mă topesc întru Hristos!"[60] In consecință, cu tot perfecționismul lui acut, viziunea despre om a lui Origen punea accentul pe resursele

permanente ale identității individuale și pe procesele lente și sigure prin care această identitate vădea posibilități tot mai înalte. Profetul Daniel, insista Origen, nu era „posedat", dar era adesea inspirat „de vedenii și de vise și se bucura în toată vremea de prezența unui înger clarvăzător"[61]. Cu aceasta ajungem la un moment de cumpănă al atitu- dinilor creștine față de felul în care contactul cu divinitatea poate modela omul: nu mai e „deodată, ca-n cădere, Pavel", ci mai degrabă „ca Augustin, târân- du-și zilele cu meșteșug"[62].

Putem arunca o privire la ce însemnau asemenea credințe. In anul 234, un tânăr, Grigore, expatriat din Pont, fiul unei familii pe jumătate creștine, tăia frunze la câini pe la administrația imperială din Cezareea Palestinei. E un exemplu tipic pentru mulți greci care se buluceau la curtea imperială după ce învățaseră latină și drept roman la Beirut. E vorba de un proces de aculturație de pe urma căruia, după cei mai mulți cărturari, greaca lui Grigore nu și-a mai revenit nici- odată. In Cezareea, acest tânăr singuratic și dezorientat a intrat în legătură cu cercul de studiu al lui Origen. Era ca sosirea lui Augustin la Milano: *veni Mediolanum, ad Ambrosium episcopum*[88].

Grigore a aflat, în limbajul îngerului

păzitor, o modalitate de a-și înțelege experiența, deopotrivă pe cea a loialității sale entuziaste față de Origen și pe cea a enigmaticei sale evoluții. In Origen simțea prezența „îngerului Marelui Sfat", adică a lui Hristos însuși, la fel cum, cam pe aceeași vreme, Porfir își dădea seama că Plotin, eroul lui, avea drept protector un zeu, și nu un *daimon.* Pentru Grigore, credința în îngerul păzitor era o mărturie pentru o viață al cărei scop era cu atât mai ferm și ale cărei resurse cu atât mai bogate cu cât se găsea într-un misterios dezacord cu așteptările și experiențele de suprafață ale existenței sociale:

Intr-adevăr nici eu, nici vreunul dintre ai mei n-am știut ce mi se potrivește [...]. Vreme îndelungată, acea instanță îngerească m-a hrănit, m-a format și m-a ținut de mână. Mai mult decât orice, m-a condus la omul acela extraordinar, cu care n-am avut nici o legătură înainte. Un om care nu era nici neam cu mine, nici vecin, nici nu era din provincia mea și care n-avea nici o legătură cu locul meu de baștină.[64]

Cam în aceeași vreme, după cum aflăm din biografia lui Mani editată de L. Koenen și A. Henrichs, un tânăr a început să-și dea seama de diferențele dintre el și semenii lui din mediul închis al unui sat sectar din sudul Mesopotamiei. Acea lume închisă era tulburată de ultimele zile ale domniei Arsacizilor în Seleucia. Influența occidentală, care pentru Mani a luat forma unui interes

deosebit pentru Sfântul Pavel, „păgânul",[65] se infiltra încet-încet: înaintea potopului de meșteșugari creștini, au fost zidarii, mătăsarii și filozofii itineranți, atrași în Mesopotamia pe măsură ce umbra regilor sasanizi se întindea peste Orientul Mijlociu. La fel ca Grigore Taumaturgul, Mani și-a zis că și-a aflat calea sigură într-o lume mare și bulversantă. Și-a descris experiența în termeni similari, chiar dacă mai abrupți. Biografia lui Mani este povestea unui copil înconjurat de îngeri. „Venind la mine, duhul [dublul ceresc] m-a ales, m-a socotit potrivit, m-a osebit, scoțându-mă din mijlocul sectei în care am crescut."[66]

în spatele unor credințe de felul acesta se simte presiunea grupurilor din care faceau parte oameni ca Grigore și care acceptaseră conducători ca Origen și Mani. Să aruncăm o privire la comunitatea creștină de la mijlocul secolului al IlI-lea.

Nu trebuie să ne gândim la aceste comunități ca la niște grupuri de misionari. Dacă se vor fi extins, au făcut-o încet și nesistematic. într-o societate în care familia conta atât de mult, valorile religioase erau transmise din tată în fiu și erau vehiculate între limitele înguste și schimbătoare ale gospodăriilor. Convertitul matur era o *rara avis.* Era o floare cu care, oricât de bine articulată va fi fost, nu se făcea primăvară în cultura creștină timpurie. Comunitatea

creștină de la mijlocul secolului al IlI-lea se poate imagina mai bine ca un conglomerat de creștini vechi - pentru care creștinismul era deja o religie a străbunilor - și o mai vastă zonă gri de practicanți căldicei, din rândul că- rora se recrutau în mod previzibil *lapsi* în timpul prigoanelor păgâne, așa cum, un secol mai târziu, când biserica creștină a dobândit recunoaștere oficială, din rândul lor se recrutau *ficti.* Cea mai mare realizare a unui astfel de grup - în disciplină, ritual și literatură - a fost să găsească o voce care să se adreseze lumii din afară. Acest lucru l-a făcut biserica din secolul al IlI-lea prin intermediul episcopilor și al învățătorilor de credință, a căror autoritate a fost legitimată, așa cum am arătat mai sus, și ale căror concepții erau adesea comunicate în atmosfera de școlarizare intensă pe care o aflase și Grigore Taumaturgul în *didaska- leion-ul* lui Origen. Creștinismul era în stare să înțe- lepțească pe oricine intra în rândurile comunității, învățătorii creștini ofereau o concepție despre om și lume care tăia multe din nodurile gordiene ale vieții sociale într-un fel care era cu atât mai convingător cu cât era mai stabil simbolic.

Să luăm un exemplu de cum se petreceau lucrurile. La Roma, Iustin Martirul era învățătorul dezrădăci- naților din Asia Mică. Ei

proveneau din familii deja creștine, dar numai învățătura lui dădea sens credinței lor.[6z] Oricine citește *Logos și Nômos* de Carl Andresen își dă seama cum se lua Iustin la trântă cu problemele iscate de experiența lor de dezrădăcinați din țara de obârșie și cum le oferea o metodă de înțelegere a ceea ce li se întâmplase. Imigrația și slăbirea legăturilor cu familia nu făceau, prin ele însele, din nimeni creștin autentic,[68] dar creștinismul lui Iustin, care insista asupra neajunsurilor cutumelor locale și regionale, pe de o parte, și asupra superiorității legii raționale pe care o împărtășeau toți oamenii în toate circumstanțele, pe de altă parte, îi oferea creștinului care frecventa *didaskaleion-|jX* său ceva mai mult decât o simplă consolare pentru asprimea unui proces social.[69] Făcea procesul inteligibil și îi permitea individului să se adapteze și să se integreze. în acest sens, biserica creștină a putut deveni, pe nesimțite, moașa acelor schimbări sociale care au slăbit controlul rivalilor săi.

Aceasta a fost trăsătura bulversantă a creștinismului din secolul al III-lea. S-a creat astfel o comunitate care a acceptat evident, în formă simbolică, prăbușirea echilibrului pe care se bazase și comunitatea tradițională păgână. Inițierea în ea era gândită să formeze oameni degrevați de complicațiile identității

lor pământești. Etosul ei a produs o viziune atomizată asupra persoanei, care era mai puțin legată de ideea de familie, de vecinătate sau de țară de baștină. In același timp, în relațiile ei cu propriii conducători, a creat în miniatură o lume care acceptase legături permanente de loialitate nesmintită față de categoria înaltă a „prietenilor lui Dumnezeu".

Botezul creștin era o ceremonie de simplificare: nu era atât o ceremonie de respingere sau de renunțare, cât una de retezare a înclinațiilor aberante și contradictorii din viața și personalitatea celui botezat.[70] Demonii care erau scoși în exorcisme nu erau percepuți neapărat ca forțe persecutorii, veșnic ostile umanității. O reprezentare atât de dramatic dualistă nu dă seama de nuanțele imaginarului epocii. Intr-o mult mai mare măsură, demonii erau făpturi aberante[71] pentru că erau neterminați. In legendarul iudaic, erau acele suflete cărora Dumnezeu nu a reușit să le dea trupuri în seara de Sabat.[72] Sau erau rezultatul unui indezirabil amestec de categorii cerești și pământești. In această din urmă perspectivă, ei erau sufletele odraslelor născute după împerecherea îngerilor cu fiicele oamenilor. Caracterul enigmatic și ambivalent al culturii omenirii se datora dezvăluirii tainelor - așa cum se dezvăluie tainele în asemenea

circumstanțe - de după teribila împerechere care presupunea tulburarea hotarelor dintre cer și pământ.[73] Acolo își aveau obârșia deprinderile care au adus tensiuni și confuzie în omenire: de la „folosirea antimoniului și a fardurilor pentru pleoape*[74] până la „toate armele morții [...] scutul, platoșa și sabia de război*[75] și la „scrisul cu cerneală pe hârtie, prin care mulți au păcătuit din veac până astăzi*[76]. In această concepție, „puterea pământească* a demonilor asupra omenirii se face vinovată nu doar de nenorociri și năpaste inerente, ci și de toate aberațiile și confuziile latente din cultura umanității și din relațiile sociale.[77] Se cuvine să ne aducem aminte că, pentru creștinii din secolele al II-lea și al III-lea, povestea împerecherii îngerilor cu fiicele oamenilor și a consecințelor ei sinistre pentru liniștea omenirii nu era un mit îndepărtat, ci harta pe care-și însemnau distrugerile și tensiunile din jur. Când Tertullian vorbea despre alungarea astrologilor din orașele romane, el înțelegea această măsură ca pe o încercare de „măturare* a elementelor aberante și distructive din societate, măsură ce continua, pe pământ și în vremea lui, alungarea din ceruri a îngerilor căzuți.[78] De aceea creștinii pășeau dintr-o lume abandonată „puterilor dezlănțuite*, devenită primejdioasă din pricina deprinderilor

neterminate și distrugătoare învățate din surse aberante, într-o lume a protecției ferme și neechivoce a îngerului păzitor.[79]

Aflați sub o astfel de protecție, socoteau că stelele nu mai aveau nici o putere asupra lor.[80] Și în acest punct se cuvine să fim exacți. Cărturarul modern se așteaptă ca omul antic să suspine strivit de determinismul credințelor astrologice din epocă.[81] Se poate însă ca omul din Antichitatea Târzie să se fi raportat altfel la stele. Influența lor nu i se va fi părut ineluctabilă, ci enigmatică. Credințele astrologice erau expresia condensată a relației cu lumea a unui om care accepta să fie pus dinaintea a tot felul de alegeri contradictorii și trecut prin toată gama paradoxală de succese și dezastre. Astrologia aducea în viziunea oamenilor asupra propriilor vieți și personalități complexitatea și conflictele pe care aceștia le surprindeau în mișcarea în zigzag a planetelor pe neclintirea bolții cerești.[82] Un horoscop era o rețea de forțe echilibrate și contradictorii țesută în ceruri, iar o viață trăită după horoscop era, în funcție de pozițiile oamenilor implicați, o viață încredințată unui păienjeniș de relații profitabile sau dezastruoase. Singura figură simpatică din procesiunea solemnă a notabilităților din secolul al IV-lea adunate în *Prosopografia Imperiului Roman Târziu* este aristocratul roman anonim al cărui horoscop

dezvăluie acel amestec de cultură înaltă și de succes atât în politică, cât și în adulter pe care întrețeserea planetelor li-1 oferea unor asemenea oameni.[83] Identitatea dată de stele era, de aceea, „convergența mai multor puteri contrare"[84]. O astfel de identitate plină de tensiune nu era pentru oricine: conflictul și anomalia simbolizată de „răzvrătirea și războiul puterilor [planetare]"[85] erau circumstanțe pe care creștinul căuta să le pună la punct prin botez. Se aștepta să iasă eliberat simbolic de tensiunile și aberațiile pe care le vedea la sine însuși și în societatea din jurul lui.

Ce se scotea în evidență, în timpul inițierii, prin acest simbolism cosmic se repeta ulterior în predicile bisericii. Un păgân ca Celsus va fi fost uluit de felul

în care era folosită demonologia creștină la „izolarea" grupului creștinilor de semenii lor.[86] Dar nu trebuie să fim induși în eroare de renunțările drastice încurajate de creștinism și exemplificate la modul eroic de martiri. Viața de zi cu zi a comunităților creștine presupunea în mai mică măsură renunțarea propriu-zisă la societate, cât un proces de modificare și reorientare simbolică a relațiilor ei. Aceasta pentru că episcopul creștin susținea că e în stare să răspundă la întrebarea: „Cine este aproapele meu?" Răspunsul din secolul al III-lea era mai direct decât paradoxul eroic cu care se răspunsese la început la această întrebare. Mai presus de toate, era reconfortant de îngust. învățătura bisericii îl definea pe creștinul care *nu* era neapărat dintre rudele sale, *nu* era vecinul său din cartier, *nu* era compatriotul sau concitadinul său: aproapele lui era semenul lui creștin. Acest răspuns a devenit tot mai relevant pentru condiția orașelor mediteraneene din secolul al III-lea. Modelul de paritate se ba-zase până atunci, la multe niveluri ale societății, pe o strânsă rețea de reciprocități întărite de tradiție și exprimate prin anumite acțiuni obligatorii. Destrămarea acestei rețele începuse să afecteze stabilitatea oligarhiei orașelor, și nu doar a ei. La nivelul mai umil al vieții de cartier-club, inflația facea tot mai

dificile cheltuielile de autoasigurare care consolidau paritatea grupului.[87] Aceste presiuni au tensionat și mai mult relațiile de bună vecinătate. Confruntați cu o asemenea situație, creștinii au tăiat pur și simplu nodul gordian al bunei vecinătăți și au contribuit în teorie și încet la dezvoltarea unui sistem de idei și de gesturi rituale care le-au permis crearea, în termenii lor mai direcți, a unei forme noi de vecinătate. In închipuirea lor, cel puțin, scăpaseră de povara unei societăți pline de tensiuni.

Aceasta se vede la nivelul cel mai profund - în atitudinile față de rude și față de viața de dincolo. Rudele moarte aveau o importanță majoră pentru antici. Tertullian spune că sufletele rudelor moarte reprezintă una dintre forțele care se manifestă în posedări.[88] Când a pomenit din senin numele fratelui ei Démocrates la rugăciune,[89] sfânta Perpetua va fi fost stăpânită de el, de un frate a cărui moarte de un cancer la față stârnise toată oroarea care însoțește o „moarte rea“ în- tr-o comunitate mică.[90] Acea *dignatio* dumnezeiască de care se bucura Perpetua i-a dat totuși puterea să vadă, în urma rugăciunilor ei, că Deinocrates își redobândise pe lumea cealaltă sănătatea și nevinovăția din copilărie.[91] Perpetua ajunsese în pragul unei morți aproape la fel de cumplite ca a fratelui său înainte să se poată elibera de amintirea lui.[92] Creștinul de rând avea la

îndemână mijloace rituale mult mai puțin spectaculoase ca să-i încredințeze cu bine lui Dumnezeu sufletele rudelor moarte. Cel puțin în teorie, Dumnezeu avea grijă de ele pe lumea cealaltă, nu cei care le supraviețuiau în aceasta. Coronițele de trandafiri de la *Rosalia* nu erau necesare, arăta un apologet creștin, de vreme ce Hristos împodobise capetele celor morți cu o cunună veșnică.[93] Chiar și termenul *refrigerium*[3] și-a schimbat subtil înțelesul. Viii nu le mai aduceau morților ce lipsea umbrelor lor, în schimb ei se împărtășeau în jurul mormântului din pacea de care știau că se bucurau atunci morții în siguranță, fără să le mai ceară nimic celor vii.[94] Fapte mici indică slăbirea legăturilor cu rudele. Dacă luăm în considerare evaluarea mormintelor romane din nordul Frigiei făcută de William Mitchell Ramsay, constatăm că încăpățânarea de a folosi un mormânt numai pentru membrii unei familii începe să cedeze sub influența creștină: din șaptezeci și cinci de epitafuri ale unor păgâni, numai trei vorbesc despre găzduirea unui prieten care nu e membru al familiei, pe când din douăzeci și șase de inscripții creștine, cel puțin șapte semnalează prezența unui străin.[95] Creștinii din secolul al IlI-lea își iubeau aproapele, dar asta poate pentru că aparțineau unui corp social în creștere care

3 Ritual roman care consta în consumarea de mâncare în amintirea morților la mormânt (n. tr.).

era mai hotărât decât în orice altă perioadă istorică anterioară să-și aleagă aproapele. Unui observator păgân o astfel de iubire îi va fi întărit cele mai rele idei legate de egoismul specific epocii.

Oamenii de felul acesta și-au ales conducătorii. Cariera și atitudinile lui Ciprian o demonstrează în chip lămurit. E vorba de un om care nu era niciodată singur. Clientela magnatului din oraș era lipcă cu el.[96] Vastele lui proprietăți au continuat să existe în mod misterios și după renunțarea care a urmat convertirii sale.[97] Ca toate casele mari, au rămas un centru de alinare și un punct de sprijin[98]; confiscarea lor putea fi socotită o recunoaștere a statutului lui dominant ca episcop al Cartaginei. Nici nu putea acționa singur. Și-a plănuit până și moartea, instrumentându-și cu abilitate anul de grație care i s-a acordat într-un vis ca să servească nevoilor comunității pe care o conducea. Era decis să conducă. La fel ca în cazul oricărui împărat roman din Imperiul Târziu, urcarea lui în scaunul de episcop era înțeleasă ca o manifestare a hotărârii lui Dumnezeu, care era doar ratificată de oameni și apoi prezentată altora ca formă de protecție și inspirație constantă ce-i însoțea orice inițiativă de natură politică." *Dignatio* a cântărit la fel de greu și în felul în care lua deciziile, și în felul în care a murit.[100] Nu e de mirare că, având

de-a face cu un om ale cărui hotărâre și abilități diplomatice ajunseseră să prindă rădăcini și în viața-i onirică, proconsulul a pronunțat sentința capitală *vix et aegre* [„cu mare greutate"]: Ciprian, „purtătorul de stindard" al „frăției criminale", îl manipulase până și în privința propriei morți.[101]

în scrierile lui Ciprian despre biserica sa asistăm la apariția unei comunități ideale în care faptele de viață din secolul al IlI-lea sunt primite cu un entuziasm nedisimulat. E vorba de o comunitate elevată: *dignatio, dignitas* și mai cu seamă *gloria* îi înalță pe unii cu mult deasupra semenilor lor.[102] Fie că a strecurat cu abilitate prestigiul mărturisitorilor *(confessores)* în oligarhia clericală a Cartaginei, elogiind familiile martirilor, fie că și-a justificat propriul parcurs flexibil invocând vise și viziuni, Ciprian știa cum să evoce în scrisorile lui către alte comunități puternicul miraj al unei societăți privilegiate.[103] în această chestiune era vorba de mai mult decât o simplă preluare de teme din lumea seculară a statutului social și a ambiției.[104] Ciprian și biserica lui au intrat în calitate de competitori în această lume. Tertullian poate fi numit *eccle- siarum sophiste^* exuberanța și excentricitatea lui oglindesc o eră mai simplă. Ciprian este panegiristul bisericii, un om care putea orchestra acele subtilități stilistice

specifice Imperiului Târziu pe care am învățat să le savurăm și prin mijlocirea cărora retorul acelei epoci putea comunica într-o formă acceptabilă dominația fățișă a unui singur om.

Ciprian nu era împărat. Avea și el criticii lui, care spuneau despre el, ca despre Iosif: *Ecce iile somniator venit* [„Uite, vine visătorul ăla*][105]. Două generații mai târziu a venit și visătorul: și visele lui Constantin erau categorice. Cu toate acestea, Constantin s-a simțit bine printre episcopii creștini. Vorbeau aceeași limbă. In concepția acestora, puterea le era ratificată de „voia lui Dumnezeu*[106] și „dată de cer*[107]; de asemenea, Dumnezeu le era *comes* [„însoțitor*][108]. Datorită climatului spiritual de la sfârșitul secolului al III-lea, titlul de „om al lui Dumnezeu*, pe care Constantin și-l atribuise în deplin acord cu întâistătă- torii bisericii creștine, nu e nepotrivit pentru primul împărat creștin.

Dar Constantin, „omul lui Dumnezeu*, și noii lui colegi nu erau singurii purtători ai acestui titlu. Ei erau contemporanii mai tineri ai unor oameni care începuseră să ducă rolul pe care-1 aveau „prietenii lui Dumnezeu* în societate cu o treaptă mai sus. In Egipt, Antonie, „omul lui Dumnezeu*, trecuse de primele stadii ale vieții sale ascetice înainte ca Constantin să dea bătălia de la Pens Milvius în 312. Pahomie înte- meiase prima sa comunitate de la Tabennesi cu câțiva ani înainte ca împăratul să pună ordine în provinciile răsăritene ale Imperiului Roman în 324. In geneza Antichității Târzii, călugării din Egipt au jucat un rol mai durabil decât Constantin.

DE LA CERURI ÎN PUSTIU: ANTONIE SI PAHOMIE

Cine venea în Egipt în secolul al IV-lea venea într-o țară străină cu multe surprize: „Am venit odată din Siria la ava Poimen și am vrut să-1 întrebăm despre învârtoșarea inimii, însă bătrânul nu știa grecește și tălmaci nu era. Când a văzut că ne întristăm, bătrânul a început să vorbească grecește"[1].

Istoria socială și religioasă a Egiptului din epoca romană târzie suferă pentru că a fost tratată izolat. S-a insistat prea mult asupra a ceea ce Egiptul *nu* împărtășea cu restul lumii mediteraneene. Viziunea conform căreia Egiptul era o regiune a cărei populație a fost ținută departe, în diferite măsuri, de restul lumii romane atârnă greu în interpretarea pe care o dăm mișcării ascetice. A devenit astfel foarte dificil de apreciat relevanța pe care a avut-o experiența călugărilor din Egiptul secolului al IV-lea - Antonie și Pahomie - în „dezbaterea despre sacru" în lumea mediteraneeană, care a intrat într-o fază decisivă în epoca lui Constantin. Totuși, la fel ca arta și arhitectura Egiptului copt, creșterea debordantă a mișcării ascetice nu era produsul unei tradiții „naționale* monolitice și enclavizate, ci o prelucrare extrem de abilă și de logică, în condiții locale specifice, a temelor acelei *koiné* mediteraneene.[2] Această observație explică într-o anumită măsură rolul pe care-1 juca Egiptul în lumea mediteraneeană din secolul al IV-lea. Egiptul a devenit „un teatru splendid* în care se jucau cu o limpezime și cu o savoare inimitabilă dinaintea unui public care provenea din toate clasele și regiunile lumii romane temele esențiale dezvoltate în comunitățile creștine din secolul al III-lea. Aș dori de aceea să atrag

atenția asupra acestui aspect propriu al vieților lui Antonie, Pahomie și urmașilor lor. Literatura mișcării ascetice ne permite să punem sub lupă unele din marile teme care deveniseră dominante în secolul al III-lea. Putem să extragem aceste teme din viața agi-tată și confuză a comunităților creștine de la orașe și sate și să le observăm, odată cu pustnicii, înflorind, proaspete, cu totul neașteptat, în lumina limpede a pustiului.

Pentru că, dacă ne întoarcem privirea la satele de la sfârșitul secolului al III-lea sau la cele de la începutul celui de-al IV-lea, putem descoperi o ramificare și mai radicală a reacției creștine la prăbușirea vechilor solidarități. Impresia covârșitoare pe care o dă literatura despre primii pustnici creștini este că avem de-a face cu oameni care s-au trezit mânați în pustiu de o criză a relațiilor interumane. Aceștia au ajuns să analizeze tensiunile dintre semenii lor cu o atenție mereu trează. Au vorbit despre asta cu o autoritate și cu o pătrundere care fac din *Patericul egiptean?* cea din urmă și una dintre cele mai de seamă producții ale literaturii sapiențiale din Orientul Apropiat. Literatura ascetică privește în spate către un mediu în care tensiunile traiului „în lume" deveniseră insuportabile. In inima pustiului, călugării vorbeau încă unii cu alții despre viața agitată

din Valea Nilului: „Cum e lumea? Vine apa la vremea ei?"[4] însăși existența călugărilor îi vorbea satului despre el însuși și despre valorile lui, la fel cum - și mai tulburător - satul încă le vorbea acestora:

Un frate a stat în afara satului lui și mulți ani nu s-a dus în sat, și le zicea fraților: „Uite câți ani am [aici] și nu m-am dus în sat, iar voi v-ați tot dus. Atunci ei i-au zis lui ava Poimen despre el, iar bătrânul a răspuns: „Eu unul m-am dus noaptea și am dat roată satului ca să nu mi se laude gândul că nu m-am dus“.[5]

Din surse ca *Patericul egiptean* putem, așadar, spera să obținem un negativ din care să reconstituim „punctele de fricțiune" ale unui sat egiptean din vremea mișcării ascetice.

Satele par să fi trecut printr-o criză a solidarității mai serioasă decât obișnuitele tensiuni nerezolvate ale vieții țărănești. Tensiunea era la fel de veche ca satul însuși. Un sat era suma gospodăriilor care îl alcătuiau. Autarhia și totala eliberare de constrângerile impuse de vecinii lor erau idealuri care, deși niciodată atinse, întrețineau speranțele țăranilor egipteni. Vecinătatea era un etern prilej de încordare. în Palestina, „sătenii spun că profetul Mohamed a poruncit să te ai bine cu vecinii de până la a șaptea casă"[6]. Dovezile din Egiptul roman târziu arată că profetul era optimist. Satele din care proveneau pustnicii nu erau locuite de felahii docili și copleșiți de biruri din închipuirile moderne, ci de mici proprietari de pământ teribil de aspri, pentru care violența fizică și cea verbală erau deopotrivă de normale:[7] „Cel care locuiește cu frații", zice ava Matoes, „nu trebuie să fie pătrat, ci rotund, ca să se poată întoarce către toți". Și continuă: „Nu datorită virtuții stau singur, ci din pricina slăbiciunii; tari sunt cei care umblă în mijlocul oamenilor"[8]. Totuși, detașarea nu intra în discuție. Din pricina nesiguranței economice, a rigorilor de impozitare și a ineluctabilei reguli a accesului la apă, nevoia de cooperare pentru controlul asupra prețioasei ape a Nilului îi constrângea pe proprietarii firește

egoiști ai gospodăriilor la contacte și colaborare constante, umilitoare și pline de fricțiuni cu semenii lor.

Tensiunile de felul acesta erau esența vieții țărănești; dar, la sfârșitul secolului al IlI-lea, ele s-au acutizat pentru că polii lor au ieșit mai tare în evidență, iar dârzenia pe care au dobândit-o unii săteni era cu atât mai pronunțată după descoperirea unui nou instrument religios. In primul rând, posibilitatea progresului individual, la nivelul proprietarului rural, a crescut față de generațiile anterioare. In secolul al IV-lea, sătenii egipteni ajungțărani-proprietari.[9] Mulți țărani s-au ridicat cu mult deasupra semenilor lor. într-o vreme când proprietatea medie era în unele sate de patruzeci și patru de *arourae*^ familia sfântului Antonie poseda vreo trei sute, „foarte mănoase și frumoase la vedere".[11] în casa lui ava Teodor era destul de mâncare chiar și în toiul iernii, iar el și-a început „cariera" într-o chilie pe care și-a construit-o în propria grădină bine îngrijită.[12] Studierea bazei de recrutare la mișcarea ascetică și a înzestrării marilor mănăstiri de-a lungul Antichității Târzii ne abate atenția de la bine-cunoscutele categorii sociale ale Imperiului Târziu, adică de la marii proprietari și țăranii dependenți, către ambigua, dar nu mai puțin importanta categorie a „micului proprietar înstărit".

Totuși, exact în aceeași perioadă în care micii proprietari se așteptau să-și ia soarta în mâini, neconstrânși de vecinii lor, s-au trezit trași înapoi de creșterea poverii impozitelor impuse satului în întregime. Astfel, în generația ai cărei indivizi sperau să se descurce mai bine decât oricând pe cont propriu, tensiunile și fricțiunile vieții la comun s-au reafirmat cu deosebită asprime. Eliberarea, *anachôresis,* era reacția reflexă a țăranilor egipteni aflați într-o poziție dificilă. Puteau să se mute în alt sat[13] sau să caute mjloace asemănătoare de dezlegare de semenii lor. Recunoaștem un asemenea țăran în persoana lui Aurelius Isidor, mic proprietar înstărit de modă nouă: analfabet, dar posedând o colecție frumoasă de acte și plângeri în interesul lui, averea lui Isidor crescuse cu vreo nouăzeci de *arourae* între anii 299 și 310. De-a lungul „carierei" sale, scăpase de furtunile vieții de la sat stăruind în mod neobișnuit asupra ideii de neimplicare. Era, zicea el în mod repetat, „un om cu mijloace modeste". Când i-a fost atacată casa în 316 d.Hr., a știut exact cum să se prezinte: „Cu toate că am mult pământ și mă ocup cu cultivarea lui, nu am nici o legătură cu nimeni dinsat, ci îmi văd numai de-ale mele *(kată emautôn anac- horountos)"*[14].

Acea *anachôresis* a lui Isidor era o retragere de natură politică. Totuși ea arată

cât de viu era idealul neimplicării în mințile oamenilor. In orașe, creștinismul formase deja un limbaj al dezangajării. Antonie a aflat într-o biserică creștină răspunsul la întrebările care începuseră deja să-1 tulbure: „Se întâmpla să fie pe drumul spre biserică. Pe când mergea el așa, și-a adunat mințile și s-a gândit cum au lăsat apostolii totul și l-au urmat pe Mântuitorul"[15].

De aici atracția statornică pe care o simțeau în acea epocă societățile țărănești ale Mediteranei față de omul sfânt de sorginte ascetică. In actul său de *anachôresis,* acesta concentra rezolvarea logică a unei dileme cu care țăranul mediu, mai ales țăranul mediu înstărit, se putea identifica cu totul:

Auzi câteodată, la mâna a zecea,
Ca un epitaf:
A renunțat la tot
Și s-a cărat.
Și glasul mereu o să-ți rămână
Convins c-aprobi
îndrăznețul și purificatorul,
Fundamentalul gest.[16]

Pentru că, mai mult decât orice puteri supranaturale, publicul vedea în pustnic gestul renunțării în sine *(anachôresis).* Puterea și faima lui veneau din aceea că jucase dinaintea unei societăți prinse în mrejele obligațiilor opresive și ale relațiilor încordate rolul omului profund independent, autarhic.[17]în această privință temele secolului al III-lea dobândesc un sens nou, mai abrupt în mințile călugărilor din secolul al IV-lea. Călugărul era prin excelență „omul singur". Hotărârea lui de „a sta singur" în pustiu a dat viață unei lungi tradiții de speculație privitoare la simplitatea lui Adam: „slava lui Adam" se concentra în persoana lui.[18] Totuși caracterul drastic al renunțării ascetice marca o diferență crucială între teoria secolului al III-lea și practica secolului al IV-lea. Acea *anachoresis* a călugărului din secolul al IV-lea avea loc într-o lume care era foarte sensibilă la semnificația ei *socială.* Era un gest care își avea obârșia în tensiunile dintre oameni, iar mesajul ascetic își trăgea puterea de convingere de pe urma rezolvării acelor tensiuni.

De aceea, Părinții pustiei acordau cea mai mare atenție legăturilor care îi țineau în chip dezastruos pe oameni prinși unii de alții, nu legăturilor care țineau prinse sufletele de trupuri. Pe lângă imaginarul „vertical", prin care sufletul își demonstra apropierea de o sursă de putere „cerească" cu ajutorul căreia triumfase asupra domeniului „pământesc" al trupului, aflăm și un imaginar „orizontal", căruia i se acordă o importanță similară.[19] Până și în gesturile intime și private de mortificare, ca triumful asupra propriei sexualități, se socotea că ascetul practica un ritual dramatic și ușor perceptibil de dezangajare socială. Pe cale de consecință, puterea „cerească" ajunsese să fie asociată mai puțin cu o relație intangibilă cu lumea de dincolo, cât cu o poziție ascetică clară față de lumea aceasta. Relația cu cerul era dovedită în mod irefutabil de retragerea în deșert.O privire asupra ispitelor prin care treceau asceții va fi grăitoare în acest sens. Să începem cu evidențele: ce înțelegeau ei prin „demonul curviei*? Nu chiar ceea ce am înțelege noi astăzi. Fără îndoială, o parte din experiența noastră legată de sexualitate ar fi coincis în anumite privințe cu cea a primilor pustnici: „Diavolul s-a prefăcut într-o fecioară etiopiană pe care o văzusem odată în tinerețea mea, vara, la cules de trestie, și a venit și s-a

așezat pe genunchii mei*[20]. însă, dacă ar fi să întrebăm care era semnificația precisă a sexualității în viața curentă a acestor oameni, am primi un răspuns care este mai puțin modern și mai puțin serios. Femeia reprezenta tot ce era mai stabil și mai protector în viața bărbatului. Când un bărbat își visează nevasta, scrie Artemidoros, se gândește de regulă la slujba lui: „Femeia este fie îndeletnicirea celui care visează, fie meseria care-i face plăcere*[21].

Când un pustnic era atacat de „demonul curviei*, gândurile lui nu se îndreptau la nevoile sexuale ale trupului său, ci la teribilele constrângeri din satul lui:

Ava Olympios de la Chilii se războia cu curvia. Și-i zice gândul: „Hai, ia-ți femeie!" S-a sculat, a făcut lut și a modelat o femeie. Și-și zice: „lată-ți femeia. Ei, acum trebuie să muncești mult ca s-o hrănești". Și muncea de se rupea. După încă o zi a făcut iarăși lut și și-a modelat o fiică. își zice în gând: „Ți-a născut femeia. Trebuie să muncești mai mult ca să poți hrăni copilul și să-l îmbraci". Așa a făcut și a obosit. Și-și zice în gând: „Nu mai am putere să îndur chinul ăsta". Iar gândul i-a răspuns: „Dacă nu mai ai putere să înduri chinul ăsta, nu-ți căuta femeie". Când i-a văzut chinul, Dumnezeu i-a luat lupta, iar el s-a liniștit.[22]

Dimpotrivă, mânia, un păcat al relațiilor dintre oameni, s-a umflat și mai tare în cazul pustnicilor decât „demonul curviei*, care se

ascundea în trupurile lor. Pe lângă ispita de natură sexuală, mânia și relele de limbaj erau specifice lumii satului: „Un frate l-a întrebat [pe ava Isidor]: «De ce se tem demonii așa de tare de tine?» Bătrânul i-a zis: «Pentru că de când m-am făcut călugăr m-am căznit să nu las mânia să-mi urce până în gât»*[23]. Tot ava Isidor a zis: „într-o zi m-am dus la piață să vând niște vase mici. Și când am văzut cum se apropie de mine mânia, am lăsat vasele și am fugit*[24]. Ava Agathon a umblat trei ani cu o piatră în gură ca să deprindă tăcerea.[2ù] Cele mai subtile anecdote din literatura monastică sunt cele despre uzul cuvintelor:

> Un bătrân a venit la ava Achilas și l-a văzut scoțând sânge din gură și l-a întrebat: „Ce e asta, Părinte?" Și i-a zis bătrânul: „E cuvântul unui frate care m-a întristat; m-am chinuit însă să nu-i spun și m-am rugat la Dumnezeu să-1 ia de la mine, iar cuvântul s-a făcut ca sângele în gura mea și l-am scuipat. M-am liniștit și am uitat de întristare".[26]

Ascetul era un om care se pretindea mort. Dar moartea lui era o moarte socială, nu o simplă mortificare a trupului. Tăindu-și orice dependență față de semeni, ascetul câștiga nepăsarea față de mormânt.[27] în felul acesta le-a descoperit arheologul chiliile în deșertul de la Esna: călugării trăiseră în ele „comme ensevelis vivants dans une retraite qui pourrait être une tombe: mais ils ne recherchent pas l’épreuve physique, la pri-

vation, la douleur*[28].

Detașarea totală și „moartea" socială pe care le presupunea gestul acelei *anachoresis* îi despuia pe asceți de sprijinul normal al identității sociale. Pustnicul era privit ca un om pe cale să-și găsească șinele adevărat. Prin *anachoresis* își rezolvase tensiunile și incoerențele în relația cu semenii. Și se stabilea în pustiu, în conflict cu demonii, ca să-și rezolve incoerențele din suflet. Puterile pe care le vehicula ascetul veneau din- tr-un lung proces de autocunoaștere. Pavel cel Simplu îl slujea pe Antonie de mulți ani. După ce și-a făcut norma zilnică de ascultare, bătrânul i-a zis: „«Acum ești monah; rămâi singur ca să fii încercat de demoni.» Astfel, Pavel a locuit singur vreme de un an și a fost socotit vrednic să primească putere asupra demonilor și bolilor"[29].

In încercarea de a pătrunde în experiențele lui Antonie și ale lui Pavel și de a reconstitui semnificația acestor experiențe pentru contemporanii lor, nu trebuie să fim induși de eroare de îndelungata tradiție iconografică a *Ispitirii Sfântului Antonie*[80] Preocupările pustnicului erau mai mult lumești și mai puțin melodramatice. Antonie se lupta cu propria-i personalitate. Și o făcea impunându-și privațiuni ale simțurilor, circumstanțe în care se poate bănui că halucinațiile și stările

emoționale extreme erau căutate dinadins tocmai ca să fie depășite, și nu descoperite pe neștiute și apoi puse naiv pe seama demonilor. Preocuparea pentru demoni a ascetului era doar partea de umbră a ideii la modă în secolul al III-lea despre existența unui spirit protector în prelungirea sufletului.[31] Personalitatea pustnicului, schițată de opinia religioasă comună a epocii, oscila între paza statornică a lui Hristos[32] și a îngerului propriu[33] și puterile nestatornice și incoerente ale demonilor. Limbajul folosit în cazul experiențelor lui Antonie își extrage limpezimea și puterea de convingere din aceea că se referă la demoni ca la forțe exterioare sufletului. Așa cum spunea A.D. Nock despre mistere: „Diverse intuiții mistice și profetice erau exprimate ca și cum ar fi venit din surse exterioare omului în așa fel încât acesta se credea mai degrabă o instanță pasivă decât un agent propriu-zis"[34]. Or despre Antonie se credea că ieșise din încercări „ca unul care fusese inițiat în sfinte mistere"[35].

Totuși, nu trebuie să scăpăm din vedere nuanța că, la fel ca îngerul păzitor, demonii erau înțeleși ca prelungire a sufletului. O relație cu demonii presupunea o mai mare intimitate decât un banal atac din exterior: „să fii încercat de demoni" însemna să treci printr-o stare de conștientizare sporită a limitelor

inferioare ale personalității. Demonii nu reprezentau numai tot ce era ostil omului, demonii însumau tot ce era aberant și nedesăvârșit *în* om.[36] Demonii, creaturi nedesăvârșite, căutau desăvârșirea prin complicitate cu omul: „Abraham, ucenicul lui ava Agathon, l-a întrebat pe Poimen, zicând: «Cum se războiesc demonii cu mine?». Ava Poimen a zis: «Nu se războiesc cu noi atâta vreme cât le facem voile. Căci voile noastre se fac demoni și ne chinuiesc să le îndeplinim»"[37]. A înțelege și a respinge demonii era un act de autoexorcism analog dobândirii simbolice a „simplității" în urma exorcismului baptismal. Acest gest închidea frontiere interioare lăsate în mod periculos deschise.[38] De aceea, oricât de multe sunt relatările despre confruntările asceților cu demonii, puține tradiții spirituale au pus un preț atât de mare pe conștiința de sine. Conștiința de sine și atenția la demoni formează o pereche. în *Patericul egiptean,* pustnicii par mult mai preocupați de șirul gândurilor *(logismoi)* decât de demonii care se ascundeau în spatele lor. „Se spune despre ava Poimen că, ori de câte ori mergea la sinaxă, stătea singur și-și cerceta gândurile vreme de vreun ceas și abia apoi pleca."[39] „Cel care nu-și dezvăluie gândurile le face să se ridice împotriva lui, iar cel care-și

mărturisește gândurile cu încredere înaintea părinților le alungă în pace și liniște."[40]

Preocuparea stăruitoare de a-și da o identitate nouă prin moarte socială și introspecție prelungită era semnul că relația cu supranaturalul care era foarte prizată în cercurile ascetice se deosebea, în mod semnificativ, de tipul de relație cu supranaturalul de care se bucurau contemporanii lor păgâni din Egipt. Călugării din Egipt au contribuit la marcarea acestei diferențe. Trebuie să-i privim o clipă în contextul pagânismului Antichității Târzii din care proveneau atât de mulți dintre ei - printre care și Pahomie -, context pe care-1 surprindem în persoana preotului itinerant[41], a filozofului curios[42] și în prezența tăcută a templelor pustiite în care s-au sălășluit atâția pustnici[43].

Ceea ce am aflat din „stilul" vieții religioase de la sfârșitul secolului al Π-lea și din secolul al IlI-lea este că frontiera dintre divin și uman era chinuitor de deschisă. „Prietenul lui Dumnezeu" se aștepta să se bran- șeze la un rezervor de putere și de fericire aflat veșnic la îndemâna sa. Tipul de contact cu divinitatea care reprezenta cel mai bine acest „stil" era și cel mai puțin formal, adică viziunea onirică[44], dar și metodele mai abrupte ca posedarea și invocarea reliefau

apropierea de supranatural, stăruind asupra permeabilității trupului omenesc la acesta și asupra eficienței ritualului în contactarea lui imediată.

Religiozitatea păgână a Egiptului pare să fi optat masiv în favoarea acestei căi de accedere la divinitate. Profetul păgân era încă o forță de care trebuia să se țină seama în secolul al III-lea.[45] *Oracolul Olarului,* pe care l-a primit un preot în transă, circula încă în secolul al IV-lea.[46] Păgânismul nu s-a „ofilit" în Egipt. Ar fi fals să credem că dezvoltarea creștinismului ascetic ar fi fost favorizată de o ruptură între păgânismul izolat și dezrădăcinat al unei minorități elenizate și un creștinism „național" de limbă coptă, aflat în plin reviriment. La fel ca arta coptă, Egiptul din secolele al IV-lea și al V-lea a rămas deopotrivă de divizat între elemente creștine și păgâne. Avem de-a face cu un tenace păgânism postclasic de expresie greacă, dar cu adânci rădăcini locale. Sculpturile și țesăturile copte care-i reprezentau pe Dionysos și pe Hermes poate că nu l-ar fi impresionat pe Fidias, dar sub această înfățișare de poveste vechii zei au continuat să fie forțe de care se ținea seama în orașele și satele din Egipt.[47]

Pe la începutul secolului al IV-lea, în satele din Egipt se purta un război religios tăcut.[48] Cauzele conflictului au fost expuse în termenii

accesului la supranatural. Din punctul de vedere al păgânilor, zeii se aflau în proximitatea imediată. Binecuvântarea lor era parte a tramei vieții sociale obișnuite a unei comunități: erau acolo când preoții îi chemau. „Unul dintre bătrânii din Tebaida a zis: «Sunt fiul unui preot păgân. Când eram tânăr, stăteam și-l priveam adesea pe tata aducând jertfe idolului său. Odată, strecurându-mă în spatele lui, l-am văzut pe Satan și toată oștirea lui stându-i dinainte într-o vedenie».*[49]

Pahomie și călugării lui din Tebaida proveneau din medii păgâne. Se luptau cu trecutul lor, instituind un stil nou de viață religioasă, în antiteză totală cu cel împotriva căruia se ridicaseră. In chestiunea accesului facil la divinitate, aleseseră *il gran rifiuto.* Și-au doborât într-un fel propria identitate, caracterizată de gânduri și pulsiuni păcătoase, ca pe un fel de „zid de întuneric*[50] aflat între ei și prezențele licărind intangibile ale lumii de dincolo.

Intimitatea comodă a epocii anterioare dispăruse:

> Cu cât se apropie omul de Dumnezeu, cu atâta își dă seama că e mai păcătos. Când l-a văzut pe Dumnezeu, profetul Isaia zicea despre sine că e „un nenorocit și un necurat".[51] Cum sunt cei care zic: „Vedem chip de îngeri?" Bătrânul le-a răspuns: „Mult mai binecuvântat e acela care-și va vedea propriile păcate în toată vremea".[52]

Ava Olympios a zis: „A venit odată la Sketis un preot al grecilor și a intrat în chilia mea și a dormit în ea. Văzând cum trăiau călugării, îmi zice: «Trăiți așa și nu primiți nici o vedenie de la Dumnezeul vostru?» «Nu», i-am răspuns. Și preotul îmi zice: «Dacă îi slujim zeului nostru, el nu ne ascunde nimic, ci ne dezvăluie tainele sale, pe când voi, care vă osteniți așa cu privegherile, tăcerile și nevoințele, zici că nu vedeți nimic?»“[53]

Atitudinea pe care o adoptaseră călugării era aceea de mustrare severă a stilului de viață religioasă specific lumii păgâne. Procesul numit *anachoresis* se împlinea cu respingerea studiată a modalității împământenite de folosire în societate a puterii provenite din surse supranaturale. Călugării se fereau de ambiguitățile pe care le presupuneau pretențiile unora de a exercita puteri cerești pe pământ. Ei defineau puterea cerească ca pe o putere care nu trebuia folosită: „Unii spunea despre ava Antonie că îl avea pe Duhul Sfânt, dar el nu voia să vorbească [despre asta] dinaintea oamenilor, pentru că știa ce se întâmpla în lume și ce urma să se întâmple"[54].

Era desigur și un oarecare panaș în respingerea aceasta atât de sârguincioasă a puterii supranaturale.[55] Era un caz tipic de *reculer pour mieux sauter* [„să te dai înapoi ca să sari mai bine"]: călugării câștigau mai multă putere respingând-o. Ei au impus în chip definitiv pentru Antichitatea Târzie în

Egipt și în alte părți ale lumii mediteraneene figura sfântului. Aceasta însemna de fapt sălășluirea mai durabilă a puterii spirituale în indivizi și folosirea acestei puteri, în interiorul mișcării monahale, la constituirea de instituții permanente. Sfântul din Egipt reprezenta culmea unui proces care începuse în rândul conducătorilor comunităților urbane creștine în secolul al III-lea: puterea supranaturală nu numai că exista, ea trebuia văzută că există, învestită în siguranță, în chip observabil și continuu, în anumiți oameni, și nu în alții. Aceasta era oferta ascetului. Puterea lui nu venea din sporadice momente de transă, viziune sau vis. Nici nu putea fi dobândită prin mijloace aflate la dispoziția omului de rând, prin vise sau prin săvârșirea unor ritualuri tradiționale. Dimpotrivă, un stil de viață cu totul deosebit, bine delimitat de momentul primei desprinderi de comunitatea stabilă pe calea deșertului și continuat cu perseverență vreme de decenii, a fost, se socotea, ceea ce i-a dobândit puterile pe care le folosea. Sfântul trebuia să lucreze și să fie văzut că lucrează. Harisma era manifestarea vizibilă a unui de asemenea vizibil *labor,* ale cărui ritmuri și rezultate fizice erau palpabile pentru toți.[56]

Apoi, *anachoresis* plasa puterea supranaturală dincolo de ambiguitățile lumii „pământești*, făcând-o să crească,

eminamente cultural, în antiteză cu societatea omenească. Prelungitul ritual de dezangajare socială îi asigura pe cei care-1 frecventau pe ascet că puterile lui erau cu totul acceptabile, pentru că erau folosite de un om care se dezbărase de orice motivație omenească și care murise din punct de vedere social.

In spatele creșterii importanței ascetului în comunitatea creștină în genere stătea convingerea că, în vreme ce preotul păgân își putea dobândi puterea cu ușurință, chiar cu entuziasm, din tradițiile care i-au fost date pe mână de o comunitate așezată, călugărul aducea cu sine greutatea traiului său în afara societății omenești, cu stările de depresie prelungită și de febrilă căutare de sine.[57] Gustul iute al suferinței individuale îi dădea puterea viziunii.

De durere ochii-i sunt
Atât de treji că poate Să vad-acum iarba crescând
Și printr-un zid străbate... Sau duhul unuia răpus
Ieșind speriat pe gât în sus.[58]

Dobândită astfel, adică prin experiență personală, puterea viziunii era folosită în primul și în primul rând la „cercetarea inimilor". în vreme ce prietenul păgân al zeilor putea contempla lumea de dincolo, sfântul creștin din secolul al IV-lea era respectat pentru că putea să-și întoarcă privirea asupra semenilor lui, oamenii. Primii călugări de frunte au dus la bun sfârșit evoluția începută

de episcopii din secolul al III-lea. Grupurile formate în urma unei crize a relațiilor dintre oameni au trebuit să-și învestească întâistătătorii cu o capacitate supranaturală ca să le conducă.[59] în comunitățile creștine din secolul al III-lea care erau tot mai greu de condus, dorința de a fi sigur de sine și de semenul său era resimțită acut:

Apoi am ajuns într-un loc foarte luminos, iar veșmintele noastre au prins să strălucească și trupurile noastre s-au făcut și mai strălucitoare decât veșmintele. Trupul nostru era atât de luminos, încât se puteau vedea tainele inimii. Atunci, uitându-mă la pieptul meu, am văzut niște pete [...1. Iar Lucianus a venit la mine [...1 și i-am zis: „Petele astea sunt aici pentru că nu m-am împăcat imediat cu Iulianus“.[60]

Ideea că Dumnezeu cercetează inimile era esențială pentru sensibilitatea creștină a epocii. Ciprian nu ostenea niciodată să citeze versetul *Homo videt in faciem, Deus in cor* [„Omul se uită la chip, Dumnezeu se uită la inimă"] (îSam 16, 7)[61]. „Știu aceste lucruri din multe exemple, dar eu le judec după mine. Erau în mine de la început lucruri care mi se păreau nedrepte, dar nu socoteam că există vreo putere de sus care să vadă ce țineam în tainițele inimii mele. Insă Dumnezeu Atotputernicul, care sălășluiește în ceruri în veci [...]."[62] Acestea sunt cuvintele tipice pentru epoca aceea ale unuia care se convertise la creștinism - Constantin cel Mare.

Cel mai mare dar pe care Dumnezeu îl făcea oamenilor aflați într-o relație aparte cu El era darul vederii Sale atotpătrunzătoare în inimile oamenilor:[63] „Vino la mine, vino, zic, la omul lui Dumnezeu. Ai încredere că cu întrebările mele îți voi cerceta tainele inimii"[64]. Acestea sunt cuvintele unui conducător creștin - Constantin, din nou.

în acest context îl găsim pe marele Pahomie. Despre Pahomie și despre urmașul lui, Theodor, se crede că au reușit să facă ce nu au putut face episcopii și alți capi ai bisericii din secolul al IlI-lea. Au pus temelia și au întreținut o instituție cu darul cercetării inimilor. Or tocmai acest dar îi preocupa pe episcopii care l-au cercetat pe Pahomie: „Depunem mărturie că ești un om al lui Dumnezeu și știm că poți vedea demoni Dar spune-ne mai mult despre cercetarea inimilor, pentru că e o chestiune serioasă, ca să-i putem convinge pe cei care se plâng de tine"[65].

Se socotea că darul acesta, *to dioratikôn,* era secretul capacității lui Pahomie de a organiza și de a controla valul de convertiri la viața ascetică din Egiptul de Sus. El era tipul de conducător de care aveau nevoie călugării, întrucât îi era limpede identitatea fiecăruia. Marile mănăstiri pahomieine erau locuri vaste, impersonale. Chiar și căzute din pom, fructele

erau aranjate pe rânduri ca să fie adunate numai de persoane însărcinate cu acest oficiu.[66] Peste două mii de călugări se adunau la un loc ca să se ciucească pe pământ la câte o sărbătoare mare. Și cu toate acestea, ava Theodor dădea roată mulțimii, trecând de la un călugăr la altul și spunându-i fiecăruia ce are pe suflet[67].

In același fel, în limpezimea deșertului, un mare ascet ca ava Macarie a putut să-și asume rolul de părinte atotvăzător lăsat vacant, din pricina incapacității de gestionare a situației din orașe, de episcopii din vremea lui. La fel ca episcopul din *Constituțiile Apostolice,* Macarie era un *epigeios theôs* [„Dumnezeu pe pământ"]: „S-a spus despre ava Macarie cel Mare că a ajuns, după cum e scris, Dumnezeu pe pământ pentru că, așa cum acoperea Dumnezeu lumea, așa și ava Macarie acoperea scăderile pe care le vedea cu aerul că nu le vede și pe cele pe care le auzea, cu aerul că nu le aude"[68]. *Epigeios theos:* termenul rezumă revoluția Antichității Târzii. Cerul și pământul au ajuns să se unească în figura unui om, iar această unire s-a produs în așa fel încât ceilalți oameni au putut intra în viața unui grup nou format sub îndrumarea lui. Puterea „cerească" este folosită pe pământ de oameni ca să cârmuiască alți oameni.[69] Sunt de acord cu un biograf al lui Pahomie care

spunea: „Cu asupra de măsură se adeverește proverbul: «în Egipt nu se nasc mulți, dar când se naște câte unul, acela e măreț»"[70].

Doar două generații despart perioada în care făcea carieră Ciprian de domnia lui Constantin și de retragerea *(anachôresis)* lui Antonie și Pahomie. In acest scurt timp, îndelungata „dezbatere despre sacru" a luat sfârșit. Contururile care caracterizau situația Antichității Târzii deveniseră limpezi. O categorie aparte de oameni exercita o putere din ce în ce mai mare în societatea romană în virtutea relației ei excepționale cu supranaturalul. La toate nivelurile experienței sale, societatea din acea epocă era atentă la faptul excepțional și gata mereu să-l salute. Oamenii ajunseseră să accepte și să dea expresie clară gesturilor de putere și de ordine ierarhică din lumea înconjurătoare. Pe cale de consecință, resursele întregii culturi, ale legislației, ritualurilor, literaturii, artei și arhitecturii au convers spre a pune în evidență statutul unei noi elite spirituale de „prieteni ai lui Dumnezeu".

Totuși, această claritate, care devine o trăsătură atât de marcantă a sfârșitului secolului al IlI-lea și a secolului al IV-lea, a fost dobândită cu un preț ridicat. A trebuit să dispară o seamă întreagă de alternative. Această dispariție este asociată numai indirect

cu ascensiunea creștinismului și cu declinul păgânismului. în schimb, avem sentimentul că acea comuniune a experienței religioase mediteraneene s-a transformat cu totul într-un flux copleșitor care a inundat toate țărmurile și i-a afectat pe toți locuitorii lor. Păgâni și creștini deopotrivă au adoptat o nouă atitudine față de un alt „stil" de viață religioasă, în sensul că așteptările legate de ceea ce puteau obține oamenii din relația cu supranaturalul s-au schimbat în mod subtil, dar ireversibil față de epoca Antoninilor. Schimbarea aceasta a tăiat legăturile bisericii creștine cu propriul trecut în aceeași măsură în care a izolat-o de contemporanii ei păgâni. O nouă formă de religiozitate creștină a validat noua poziție a conducătorilor creștini în societatea romană.

Avem de-a face, în secolul al IV-lea, cu o sensibilitate care era deopotrivă mai sobră și mai stabilă când venea vorba de acel *locus* supranatural. Episcopul creștin, „omul sfânt" creștin, rămășițele fizice ale martirului creștin ies și mai limpede în evidență întrucât limitele de contact dintre om și divinitate au fost trasate cu mai mare fermitate. Pentru creștinii veacurilor al IV-lea și al V-lea, puterea care provenea din contactul cu supranaturalul nu era la îndemâna oricui. Chiar și pentru cei care se puteau bucura de el, un asemenea

contact presupunea zdrobitoare greutăți. „Nevoințele" îndelungate și strivitorul sentiment al păcătoșeniei care caracterizau viața ascetică concentrau în persoanele noilor eroi ai schivniciei privilegiile și marile poveri ale unei categorii de oameni excepționali.

Unele controverse teologice creștine de la sfârșitul secolului al IV-lea și de la începutul secolului al V-lea arată cum s-a schimbat fluxul. Accesul liniștit și ușor la supranatural care îi dădea atâta încredere lui Origen și care îi fundamenta perfecționismul năvalnic părea acum să aparțină unei epoci îndepărtate și mai frământate, de egale posibilități spirituale. Perfecționismul latent din doctrina lui Origen și echivalentul său occidental, doctrina lui Pelagius, au fost ambele condamnate de-a lungul unei singure generații de episcopi și preoți care erau cu toții, în varii feluri, atinși de boarea nouă a sensibilității ascetice. Augustin s-a pus să scrie cartea a zecea, melancolica, a *Confesiunilor* ca să arate, prin introspecție neobosită, că „în mod sigur orice viață pe pământ este o ispitire*, în același timp în care ava Poimen amintea de spusa lui ava Antonie: „Cea mai mare putere a omului este să-și zvârle greșeala dinaintea Domnului și să se aștepte la ispită până la ultima suflare*[71]. In biserica creștină, dominația spirituală a puținora s-a tot întărit

și a devenit tot mai explicită prin negarea ușurinței accesului la supranatural, care altfel ar fi dat puterea „cerească* pe mâinile credinciosului de rând păcătos.

Păgânii au urmărit această evoluție cu adâncă mânie de natură religioasă. Pentru că, în „dezbaterea despre sacru*, atitudinea a rămas aceeași până la ultima articulație a poziției tradiționale, și anume că supra-naturalul este în mod constant la îndemâna oamenilor. De la rafinatul Proclos la preotul egiptean de la țară, păgânii au continuat să se mângâie cu ideea străveche că cerul și pământul trăiau alături în deplină comuniune. Negarea acestei idei era blasfemia supremă.[72] Din punctul de vedere al unui păgân, acele rituri care au fost transmise din generație în generație de la începutul omenirii și care au fost păstrate în interiorul societății așezate și continue din jurul Mediteranei le îngăduiau oamenilor să-și extragă în liniște energia dintr-un rezervor de putere, de fericire și de inspirație mereu prezent fără să vatăme în vreun fel relațiile normale cu semenii lor. După cum scria Ammianus Marcellinus: „Puterile elementelor, îmbunate cu tot felul de rituri, le izvodesc muritorilor cuvinte profetice ca din vinele neistovite ale izvoarelor"[73]. Pentru astfel de oameni, unitatea neproblematică a cerului cu pă-mântul oglindea unitatea și solidaritatea

civilizației pe care o moșteniseră și care le transmitea un tezaur de mijloace dovedite de accedere la lumea cealaltă.

De aceea, în rândul păgânilor, criza unei mari tradiții era percepută ca o criză a legăturilor dintre cer și pământ. O uimitoare interpretare nouă a unui *mithraeum* a dovedit-o limpede: „Principala revendicare de autoritate și legitimitate a misterelor se baza tocmai pe acest sistem complex de corespondențe cu natura și cu ordinea cosmică"[74]. Păgânul se aștepta în continuare să se simtă perfect integrat în cosmos. Creștinii însă au sfâșiat în chip brutal rețeaua de corespondențe de care depindea credința păgână. De aici furia cu care Plotin îi denunța pe acei „gnostici" influențați de creștini care refuzau să se simtă fie smeriți, fie mângâiați de măreția cosmosului:

Insă oamenii fără minte dau crezare, de cum le aud, unor cuvinte de felul ăsta: „O să fii mai de soi nu numai decât toți oamenii, ci și decât zeii“, fiindcă infatuarea oamenilor e mare. Chiar și unul care era înainte umil, cumpătat și om de rând, dacă ar auzi spunându-i-se: „Ești copilul zeului, pe când ăilalți pe care-i admirai nu-s copiii zeului, după cum nu sunt nici măcar lucrurile pe care le venerează și pe care le-au moștenit de la străbunii lor. Or tu, fără nici o cazná, ești mai presus și decât cerul“.[75]

Creștinii se uitau numai la pământ. Ei spuneau că puterea vine din cer, dar îndepărtaseră cerul și țineau puterea numai pentru ei ca să construiască, separat,instituții noi cu eroi recenți pe pământ. Astfel de instituții au fost ridicate în grabă de oameni pentru oameni. O nouă generație de creștini era pregătită să dea acestor instituții acea impresie de încântare solemnă pe care oamenii vechii religii o cătau încă în roiuri de stele. „Stelele* care rețineau atenția creștinului din secolul al IV-lea erau mormintele martirilor, răspândite, precum Calea Lactee, de jur împrejurul Mediteranei.[76] Viețile creștinilor exemplari, luptele spirituale ale indivizilor și soarta tradițiilor doctrinare transmise de la unul la altul în instituții conștiente de sine și dedicate introspecției au ajuns să atragă atenția oamenilor și să excludă acele vechi probleme a căror rezolvare constase în plasarea corectă a omului în cosmos.[77]

Când lamblichos a avut celebra controversă cu Porfir și a scris *De Mysteriis* în numele prorocului Abammon Egipteanul, vorbele lui s-au dovedit, în- tr-adevăr, vizionare. Transcendentalismul filozofic auster al lui Porfir amenința să nege ideea că zeii erau de găsit pe pământ și, mai departe, că cerul le era accesibil oamenilor prin ritualurile

tradiționale:

Această doctrină va duce la nimicirea tuturor riturilor sacre și a întregii comuniuni dintre zei și oameni mijlocite de riturile noastre, pentru că înseamnă să alungăm de pe pământ toată prezența concretă a ființelor supranaturale. Cu alte cuvinte: zeii sunt departe de pământ și nu mai coboară printre oameni, iar lumea aceasta ajunge pustie fără ei. Ceea ce înseamnă că noi, preoții, nu am învățat nimic din comuniunea cu zeii. Și de ce ne-ați mai pune atunci întrebări de parcă am fi în vreun fel diferiți de ceilalți oameni?[78]Totuși, lamblichos se înșela într-o privință. Lovitura de grație a venit nu dinspre scrupulele filozofice ale lui Porfir, ci de la acea *anachôresis* a călugărilor din Egipt. Noii eroi și întâistătători ai bisericii creștine au ajuns să ocupe spațiul dintre cer și un pământ golit de zei.

Răspunsul pe care creștinii l-au dat păgânilor a fost lămurit, parțial, de modalitatea în care a evoluat „dezbaterea despre sacru" începând din epoca Antoninilor. In cursul dezbaterii întâlnim oameni, bărbați și femei, care s-au agățat cu încăpățânare de o intuiție obscură, pe care au harponat-o cu un limbaj supraîncărcat de prezența supranaturalului: în căutarea febrilă a unei oaze de legături pure între ei, au arătat limpede că ce au stricat oamenii numai oamenii puteau să îndrepte.NOTE

i. O DEZBATERE DESPRE SACRU

1. Grégoire de Tours, *Passio Septem Dormientium* [„Pătimirea celor Șapte Adormiți"], 7, *Monumenta Germaniae Historien'. Scriptores Rerum Merovingicarum* I, ii, Hannover, 1885, p. 401.
2. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church,* Oxford, 1965, p. 389.
3. Vezi, de pildă, Peter Brown, ^Approaches to the Religious Crisis of the Third Century A.D., *English Historical Review* 83 (1968), pp. 542-558 = *Religion and Society in the Age of Saint Augustine,* London, 1972, pp. 74-93; Ramsay Mac- Mullen, *Roman Government's Response to Crisis A.D. 235- 337,* New Haven, 1976.
4. E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety,* Cambridge, 1965, p. 137.
5. A. J. Festugière, *Hermetisnve et mystique païenne,* Paris, 1967, p. 70.

6. R. Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire: Quantitative Studies,* Cambridge, 1974, pp. 259-287. Pentru înțelegerea limitărior drastice ale vieții urbane din perioada romană târzie, avem acum la dispoziție studiul magistral al lui Evelyne Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale* à *Byzance: /f-'f siècles,* Paris, 1977, pp. 156-170.Iris Origo, *The Merchant of Prato,* Harmondsworth, 1963, p. 58.
7. Tertullian, *Ad martyr as* 6, 1.
8. Arnobius, *Adversus gentes* I, 1-2 *(împotriva păgănilorf Ipsos etiam caelites, derelictis curis solemnibus, quibus quondam solebant invisere res nostras, terrarum ab regioni- bus exterminatos* [„Chiar și locuitorii cerului, pentru că și-au abandonat obișnuitele însărcinări, de pe vremea de demult când obișnuiau să ne supravegheze îndeletnicirile, au fost alungați de pe pământ"]. *Cf.* Symmachus *Relatio* III, 16: *sacrilegio annus exaruit* [„din pricina nelegiurii anul s-a uscat de secetă"]. Atitudini creștine: Theodosius II, *Novella* III, 75 (447): *An diutius perferemus mutări tempo- rum vices ir ata caeli temperie quae paganorum exacerbata perfidia nescit naturae libramenta servare?* [„Oare vom mai îndura mult schimbarea anotimpurilor și, odată răvășită ordinea cerului, să mai păstrăm echilibrele naturii pe care perfidia teribilă a păgânilor n-a știut să le păstreze?"] Păcatul „poluează" într-adevăr atmosfera: Ps.-Clement, *Recognitiones* V, 27, 1: *Fatigata sceleribus impiorum vin- cuntur elementa, et înde est quod aut terrae fructus corrum- pitur* [„Hărțuite de nelegiurile păcătoșilor, elementele sunt date

peste cap și din cauza asta se strică și roada pământului"]. In Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom preotul se roagă: Υπέρ εὐκρασίας ἀέρων [„Pentru buna întocmire a văzduhului"].

9. Eusebiu al Cezareii, *Historia Ecclesiastica* IX, 7,10. Cel mai bun comentariu al acestui pasaj se găsește pe stela Boglio din Africa de Nord, care datează din secolul al IlI-lea și în care imaginea zeului și scena aducerii jertfei sunt plasate deasupra unui convoi de care întorcându-se pline de roade de la cules (R. Bianchi-Bandinelli, *Rome: The Late Empire,* London, 1961, pl. 200, p. 217).

10. [„Aceasta e tihna păcii și a belșugului. De la imperiu și din cer, bine."] Tertullian, *De Pallio* I, 1.Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations,* New Haven, 1974, pp. 63-69.
11. *Ibid.,* pp. 75-77; L. Cracco-Ruggini, „Le associazioni professional! nel mondo romano-bizantino", *Settimane di Studi sull'Alto Medio Evo* 18.1, Spoleto, 1971, pp. 79-91.
12. T.D. Barnes, *Tertullian,* Oxford, 1971, pp. 87-88. Creștinii erau linșați când nu participau la sărbătorile păgâne: *Apost. Const.* II, 18.
13. Galenus, *De praenotione* 4, ed. G. Kühn, Leipizig, 1827, XIV, 624.
14. Pentru un exemplu recent, vezi Peter Hermann, „Ehrende- kret von lulios Gordos“, *Anzeiger der Osterreichischen Aka- demie der Wissenschaften* 3, 1974, pp. 439-444. Despre stabilitatea acestor valori normative, vezi L. Robert, *Helle- nica,* 13, 1965.
15. E.R. Dodds, *Pagan and Christian...,* p. 100. Pentru o prezentare aprofundată vezi Rl MacMullen, *The Roman Government's Response to Crisis AD 235-337,* Yale, 1976, pp. 6-26.
16. *Digesta* 39, 6, 3-5.
17. A.D. Momigliano, „Seneca“, în *Quarto contributo alia storia degli studi classici e del mondo antico,* Roma, 1969, p. 255.
18. R. Syme, *Emperors and Biographers,* Oxford, 1971, p. 181.
19. *Pap. Oxy.* 1477; Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire,* Oxford, 1926, p. 427. Problemele amintite nu erau limitate la secolul al III-lea: vezi A. Henrichs, „Zwei Orakelfragen", *Zeitschrift fur Papyriolo-*

gie und Epigraphik 11, 1973, p. 117.

20. Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși* IV, 32.
21. Vezi înțeleptele observații ale lui R. Gordon, „Mithraism and Roman Society", *Religion* 2, 1972, p. 92.
22. Plutarh, *De defectu oraculorum* 421A.

Această observație e valabilă și în cazul celei mai evident „ne-romane" și agresive mișcări misionare din Antichitatea Târzie, maniheismul. Vezi Peter Brown, „The Difusion of Manicheism in the Roman Empire", *Journal of Roman Studies* 59, 1969, pp. 92-103 (= *Religion and Society in the Age of Saint Augustine,* New York, 1972, pp. 94-118).

23. H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité,* 6e éd., Paris, 1965, p. 300.
24. L. Bieler, *Theios Anêr: das Bild des gôttlichen Menschen in Spatantike und Frühchrsutentum,* Viena, 1935, p. 3: ‚Antichitatea Târzie se înrudea cu elenismul păgân în mai mult decât o singură privință".
25. τα άνθρωποπρεττη μου νόμιμα έκτελεσαι: *P Monac.* 8, 5-θ, citată în E. Wipszicka, *Les ressources et les activités économiques des églises en Egypte,* Bruxelles, 1972, p. 30; vezi discuția din E.F. Bruck, *Totenteil und Seelengerăt im griechischen Recht,* München, 1926, pp. 302-304.
26. Platon, *Legile* 7i6d.
27. [„din râvnă pentru ceremonial și pentru dobândirea unui fel de iertare publică"] Origen, *Homil. in Gen.* 10, 1.
28. A.D. Nock, „The Milieu of Gnosticism", *Gnomon* 12, 1936, 612 = *Essays on Religion and the Ancient World,* ed. Z. Stewart, Oxford, 1972, p. 451. Șomajul era cronic în lumea mediteraneeană. Vezi Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 32, 42.1; I, 54, 61.2; I, 64, 70.12,1, 81, 98.18-99.9; II, 3, 102.17, 104.7, 104.20; II, 55, 184.6, despre vise care prezic pierderea slujbei. Soldatul este o excepție de

invidiat: II, 31, 154.12: ούτε γάρ άργός ό στρατιώτης ούτε ένδεής έστι [„căci soldatul nu e nici inactiv, nici sărac"].

29. R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta,* Oxford, 1968, p. 31.
30. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire,* Oxford, 1964, II, 975. Corect apreciată de A. Merklein, *Das Ehreschei- dungsrecht nach den Papyri der byzantinischen Zeit,* Erlangen, 1967, pp. 73-79, la p. 79: „Se voia ca întreaga chestiune a divorțului să fie expediată sub forma unei povești cu demoni".
31. Vezi narațiunea clasică a impactului credințelor în vrăjitorie în E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* Oxford, 1937, pp. 63-83.
32. A.D. Nock, „Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire", *Journal of Hellenic Studies* 45, 1925, 85 = *Essays on Religion and the Ancient World,* selected and edited by Zeph Stewart, Cambridge, Massachusetts, 1972, vol. 2, p. 35.
33. Peter Brown, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies* 61, 1972, pp. 80-101.
34. R. Draguet, „Une lettre de Serapion de Thmuis aux disciples d’Antoine", *Le Mouseon* 64, 1951, capitolul 5, p. 13.
35. Arnobius, *Adversus Gentes* I, 51: *Transcribere posse in ho- minemdus tuum: quod facere solus possis, fragilissimae rei donare, participare faciendum* [„Să poți să le treci oamenilor puterea ta, adică să-i dai ființei celei mai firave puterea să facă ceea ce numai tu poți să faci"].
36. Augustin, *De civitate Dei* V, 26, 11 și *De cura gerenda pro mortuis* 17,21; Palladius, *Historia Lausiaca* 35.

37. Theodoret, *Historia religiosa (Patrologia Graeca* 82,1481A).
38. Ειδον εικόνα του Ιακώβου Ἀθηνήσι καί μοι έδοξεν ό άνήρ εύφυής μέν ού πάνυ είναι σεμνός δέ και έμβριθής [„Am văzut la Athena icoana lui lacob și mi s-a părut un bărbat nu atât arătos, cât venerabil și impunător"]. Damascius, *Vitae Isidori reliquiae,* ed. Zintzen, Hildesheim, 1967, 124, p. 168, 10; H.P. LOrange, *Apotheosis in Ancient Portraiture,* Oslo, 194; H. von Heintze, „Vir gravis et sanctus: Bildniskopf eines spă- tantiken Philosophen", *Jahrbuch für Antike und Christen-tum* 6, 1963, pp. 35-53.
39. A.D. Momigliano, „Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.", *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century,* Oxford, 1963, p. 93.
40. Μισεϊν τό σεμνόν καί τό μή πάσιν φίλον: Euripide, *Hipolit* 93· 44· Peter Brown, „The Rise and Function of the Holy Man", *Journal of Roman Studies* 61, 1972, pp. 97-100.
45. E.R. Dodds, *Pagan and Christian...,* pp. 6-7.
46. Optatus de Milevis, *De schismate Donatistarum* II, 22: *Si ad vos divina migravit de caelo religio.*
47. *Exod Rabbah Wa'era* XII, 4.
48. [„Mintea în cer, inima în înălțimi] Sf. Ciprian, *Ep.* 11, 6: *sublime iam pectus.*
49. Eusebiu al Cezareii, *Demonstratio Evangelica* VI, 8.
50. Eusebiu al Cezareii, *Vita Constantini* IV, 15.
51. Sf. Ieronim, *Ep.* 23,3.
52. *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* VIII, Manchester 1962, nr. 487, p. 104; vezi L. Robert, *Hellenica* 13, 1965, 170.
53. [„stelele se îngrijesc de suflet, trupul primitu-l-a

firea"] *Corpus Inscriptionum Latinarum* XIII 2395.

54. Heliodor, *Aethiopica* III, 16.

55. *lacob* 3, 15: Ούκ έστιν αϋτη ή σοφία άνωθεν κατερχομένη, άλλ’ έπίγειος ψυχική δαιμονιώδης. *Cf.* Hermas, *Păstorul,* Mand. XI, 43, 5-θ·

56. *Testamentul Domnului nostru* II, 7 *[Testament of Our Lord,* trad. J. Cooper & A.J. MacLean, Edinburg, 1902, p. 123].

57. Eunapius, *Viețile sofiștilor* 474: αί δέ τήν αϊσθησιν απατώσαι μαγγανεΐαι καί γοητεύουσαι, θαυματοποιών έργα, καί προς ύλικάς τινας δυνάμεις παραποιούντων καί μεμηνότων. E foarte greu de tradus acest pasaj fără să strecori în el distincția modernă dintre gândirea filozofică, „reală" în accepțiunea noastră, și magie, „ireală", adică „non-existentă". Eunapius nu vedea așa lucrurile (vezi *infra,* p. 83).

Coranul, Sura 54,1-2 („Luna") [traducere din limba arabă, introducere și note de George Grigore, Editura Herald, București, 2010, p. 371 (n. tr.)]. Pentru o subtilă discuție pe larg despre chestiunea miracolelor în cercurile musulmane, vezi Abu Bakr ibn al-Taiyib, al al-Baqilani (m. 1031), *Al-Bayăn an al-farq bain al-mujizăt wal-karămăt wal-ka- hânah wa'l-sihr wal năranjat (Miracle and Magic: A Treatise on the Nature of the Apologetic Miracle and Its Differentiation from Charism, Trickery, Divination, Magic, and Spells [Miracol și magie: Tratat despre natura miracolului apologetic și deosebirea lui de harisme, înșelătorie, divinație, magie și descântece]),* ed. Richard J. McCarthy, Universitatea din Bagdad, Silsilat ‘Ibn al-Kalam II, Beirut, 1958, mai ales capitolele 29-35, pp. 26-31 (rezumat in limbs engleză, p. 16), și capitolul 79, pp. 59-60 (rezumat, p. 20

58. [„Unele stârnesc doar uimirea, pe când altele provoacă marea recunoștință și bunăvoință"] Aurelius Augustinus, *De utilitate credendi* XVI, 34.
59. Plutarh, *De defectu oraculorum* 415A.
60. H. Wey, *Die Funktionen der bôsen Geister bei den griechis- chen Apologeten des 2. Jahrh. n. Chr,* Winterthur, 1957, vede foarte limpede evoluția care are loc, probabil sub influență creștină, între Plutarh și Porfir.
61. Plutarh vorbește în *De defectu oraculorum* 416E despre lună ca despre un amestec - μεικτόν δέ σώμα καί δαιμόνων [„corp mixt și daimonic"]. Vezi și exemplele adunate, cu minim efort de interpretare, s.v. „Geister", în *Reallexikon für Antike und Christentum* IX, Stuttgart, 1975, pp.

546- 797· Vezi și mai jos, pp. 98-99.

62. Eusebiu al Cezareii, *Demonstrația Evangelica* III, 6, *P.G.* 22.224.
63. Galenus, *Methodus medendi* I, 3, Kühn X, 29.
64. Paulus, *Sententiae* V, 21, 1. *Digesta* 13, 1, 3.
65. Plotin, *Enneade* II, 9, 14.
66. Charles Pietri, *Roma Christiana,* Bibliothèque de l'École française d'Athènes et Rome 224,2, Rome, 1976, pp. 1558- 1652.
67. *Faptele lui Toma* 20, trad. A.F.J. Klijn, Leiden, 1962, p. 74. *Cf* Ibn Khaldun, *The Muqqadimah: An Introduction to History,* trad. Franz Rosenthal III, London, 1967, p. 167: „Noi totuși deducem diferențele după semne clare. Cum ar fi că miracolele sunt înfăptuite de oameni buni în scopuri bune și de suflete care sunt cu totul dedicate faptelor bune. Vrăjitoria, pe de altă parte, este practicată numai de oameni răi, de regulă în scopuri rele."

S. Calderone, „Ideologia politica, successione dinastica e consecratio in età constantiniana", *Le culte des souverains.* Entretiens de la Fondation Hardt XIX, Geneva, 1975, p. 227: „Prin această viziune piramidală a lumii, Eusebiu repeta ideea care domina de mai mult de un secol gândirea antică. Cuvântul de ordine al secolului al II-lea [...] a fost *monarhia**

68. De pildă lamblichos, *De Mysteriis* I, 5, 17.8-20; vezi mai ales John Dillon, *lamblichi Chalcidensis in Platonis dialo- gos fragmenta,* Leiden, 1973, pp. 407-411.
69. De pildă, Augustin, *De civitate Dei* X, 15-17.
70. Excelente exemple de apariții tradiționale ale zeilor și ale eroilor în vise pentru a-i avertiza pe închinătorii lor se găsesc în *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* IV, Manchester, 1933, nr. 279, 10, p. 105, și P Herrmann, „Das Testament des Epikrates", *Ôsterreichische Akademie der Wissenschaf- ten,* Phil.-Hist. Kl. 265, 1, Viena, 1969, p. 10, rândul 33.
71. Aceasta nu exclude „desemnarea" unui om de către un zeü într-un oracol (vezi, de pildă, *Année Épigraphique,* nr. 591), ceea nu e deloc suprinzător pentru συγγένιδα συγκλητικών καί άσιαρχών [„un neam de senatori și de stăpâni ai Asiei"]. *Cf* A.D. Nock, „A Diis Electra", *Harvard Theological Review* 23,1936, pp. 251-274, mai ales p. 255 = *Essays,* p. 256, și L. Robert, *Hellenica* 11-12, i960, pp. 463 ssq. Vezi, de asemenea, James Wiseman, „Gods, War and Plague in the Time of the Antonines", *Studies in Antiquities ofStobi,* Belgrade, 1973, pp. 152-183, mai ales p. 153.
72. Celsus în Origen, *Contra Celsum* 8, 45.

73. Lucian din Samosata, *Alexandru* 29 și 43.
74. J. Guey, „Encore la Pluie Miraculeuse", *Revue de Philologie* 22, 1948, 16-62.
75. Galenus, *De praenotione* 1, Kühn XIV, 603.
76. Polemon, *Physiognomica,* ed. R. Foerster, trad. C. Hoffman, Teubner, Leipzig, 1892, p. 162.8.
77. Apuleius, *Apologia* 25.
78. Origen, *Contra Celsum* 7,41.
79. Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși* I, 6.
80. Galenus, *De cognosc. anim. morb.* 3, Kühn 5, 10-11.
81. Lucian din Samosata, *Vitarum audio* 26.

82. Lucian din Samosata, *Alexander* 26.Lucian din Samosata, *Peregrinus* 12.
83. H.D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament,* Texte und Untersuchungen 76, Berlin, 1961, pp. 100—101.
84. Lucian din Samosata, *Demonax* 64.
85. Lucian din Samosata, *Demonax* 63.
86. H. Wiegartz, *KLeinasiatische Săulensarkophage,* Berlin, 1965, p. 121.
87. G. Rodenwaldt, „Zur Kunstgeschichte der Jahre 220 bis 279“, *Rômische Mitteilungen* 51, 1936, 82-113, la p. 93, și G.M.A. Hanfmann, *The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks,* I, Cambridge, Mass., 1951, pp. 237-238

2. O EPOCĂ A AMBIȚIEI

1. Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire,* capitolul 2, London, 1888, p. 76.
2. S. Mazzarino, *The End of the Ancient World,* trad. G. Holmes, London, 1966, p. 130.
3. A. J. Festugière, *La Révélation d’Hermès Trismégiste,* vol. I, Paris, 1950, p. 4 *[L eloquence atticisante des rhéteurs de la Nouvelle Sophistique, imitée des grands anciens, rend son creux. La conférence publique où se délectent Pline le Jeune, Hérode Atticus, Aristide remplace le silencieux travail du vrai savant].*
4. E.L. Bowie, „The Greeks and Their Past in the Second Sophistic", *Past and Present* 46, 1970, pp. 3-41.
5. R. Syme, *Emperors and Biographers,* Oxford, 1971, p. 181.
6. H. Lechat, *Epidaure,* Paris, 1895, p. 153 *[Cerveaux vides et bouches sonores, pédants gonflés de vanité, et probablement malades imaginaires...*

Molière aurait eu plaisir à les rencontrer].

8. *q.* Glen Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire,* Oxford, 1969, p. 73: „Aelius Aristides era mai caracteristic pentru epoca lui decât ar putea crede multi dintre admiratorii acesteia". *Cf.* E.R. Dodds, *Pagan and Christian...,* pp. 40-45.J. Geffcken, Der *Ausgang des griechisch-rômischen Heiden- tums,* Heidelberg, 1929, pp. 20-30.
9. De pildă, W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church,* Oxford, 1965, p. 440-476.
10. S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo,* Roma, 1951, pp. 217-269.
11. P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche,* Paris, 1955, W. Liebeschütz, *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire,* Oxford, 1972, și G.L. Kurbatov, *Osnovnye problemy vnutrennego razvitija vizan- tiiskogo goroda,* Leningrad, 1971.
12. A.P Février, „Ostie de Porto à la fin de l'antiquité: Topographie religieuse et vie sociale", *Mélanges dArchéologie et d'Histoire* 70,1957-1958, pp. 295-330; „Note sur le développement urbain en Afrique du Nord", *Cahiers Archéologiques* 14, 1964, pp. 1-47; și „Permanence et héritage de l'antiquité dans la topographie des villes de l'Occident", *Settimane di Studi sullAlto Medio Evo* 21.1., Spoleto, 1974, pp. 41-138.
13. Clive Foss, *Late Roman and Byzantine Sardis,* Cambridge, Massachusetts, 1976, pp. 39-57; G.M.A. Hanfmann, *From Croesus to Constantine,* Ann Arbor, 1975; grupajul din D. Claude, „Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert, *By- zantinisches Archiv* 13, München, 1969, și A.M. Manșei, „Die Grabbauten von Side, Pamphylien",

Jahrbuch des deut- schen archaologischen Instituts 74, 1959, 363-402.

14. Rolul orașului din Africa de Nord s-a bucurat de o atenție deosebită din partea lui T. Kotula: „Snobisme municipal ou prospérité relative? Recherches sur le statut municipal des villes nord-africaines sous le bas-empire", *Antiquités Africaines* 8, 1974, pp. 111-131, și *Afryka pôlocna w starozytnosci,* Wroclaw, 1972, pp. 342-385. *Cf* C. Lepelley, „Saint Augustin et la cité romano-africaine", *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly 1974,* ed. Charles Kannengiesser, Paris, 1975, pp. 14-40. Pentru exemple legate de continua restaurație din secolul al IV-lea, vezi A. Beschouach, „Tremblement de Terre et prospérité écono- mique", *Comptes-rendus de lAcadémie des inscriptions et belles lettres,* 1975, pp. 101 ssq. Despre riscul interpretării construcției de ziduri de apărare în jurul orașelor ca un simptom de criză, vezi René Rebuffat, „Enceintes urbaines et insécurité en Maurétanie Tingitane", *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. Antiquité* 86, 1974, 501-522.
15. G. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire,* Oxford, 1936, p. 29.
16. R. MacMullen, *Roman Social Relations,* New Haven, 1974, p. 61.
17. A. Boulanger, *Aelius Aristide,* Paris, 1923, p. 11 - despre Asia: „în țara aceea în care pietrele trăncănesc".
18. Filostrat, *Viața lui Apollonios din Tyana* IV, 8: όμονίας στασιαζούση δεισθαι.
19. R. MacMullen, *Roman Social Relations,* New

Haven, 1974, p. 125. Și adaugă, spre rușinea noastră: „Din câte știu, merita să primească elogiul unui tratat savant".

20. L. Robert, *Hellenica* 13, 1965, p. 224: ,,Πλουσίως. La cité grecque n'eût pas employé ce mot" [„Din abundență. Cetatea greacă n-ar fi folosit acest cuvânt"].
21. Galenus, *De cognos. anim. morb.* 9, Kühn V, 50. *Cf.* despre Opromoas *Tituli Asiae Minoris* vol. II, il. 3, Viena, 1944, nr. 905, IIF, 12, p. 329: έν τή πατρίδι πρώτον, έν δέ τώ έθνει 'έκ τών πρωτευόντων [„în patrie cel dintâi, în rândul poporului printre primii"].
22. De pildă, exemplele din P. Gamsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire,* Oxford, 1971, și strălucitul lui studiu „Aspects of the Decline of the Urban Aristocracy in the Empire", *Aufstieg und Niedergang der Rômischen Welt* 2.1, Berlin, 1974, pp. 229-252.
23. F. Millar, *The Emperor in the Roman World,* p. 420.
24. Plutarh, *Praeceptagerendaereipublicae,* cap. 19,814F-815A.
25. Filostrat, *Viețile sofiștilor* II, 1, 559-563; vezi Miliar, *The Emperor in the Roman World,* pp. 4-5.
26. Ammianus Marcellinus, *Res Gestae* XXX, 4, 9—10.
27. Plutarh, *De tranquilitate animi* 470C, vezi Millar, *The Emperor in the Roman World,* p. 300.
28. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire* II, pp. 737-763.
29. G. Bowersock, *Greek Sophists,* pp. 17-29; arhitectura spune aceeași poveste - construcții mărețe în stil uniform, dar făcute de meșteri locali pentru donatori locali: M. Lytteton,

Baroque Architecture in Classical Antiquity, London, 1974, p. 271.

30. P. Pouthier, „Evolution municipale d'Altava aux Illème et IVème siècles", *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 68,1956, 205-245, p. 213.
31. P. Gamsey,, Aspects of the Decline of the Urban Aristocracy", *Aufstieg und Niedergand der romischen Welt,* 2.1, 240.
32. E. Benz, „Der Ubermensch - Begriff in der Théologie der alten Kirche", *Texte und Untersuchungen* 77, Berlin, 1961, PP· 135-1θ°, la pagina 144: „Der Tod erscheint hier wie in den mittelälterlichen Totentänzen als der grosse Demokrat" [Moartea apare aici, precum în dansurile macabre din Evul Mediu, ca marele democrat].
33. Plutarh, *De deo Socratis* 9, 579F. *Cf* A. Guillaume, *The Life of Mohammed,* Oxford, 1952, pp. 142-143: „Ce mi-a fost dat să aud? Noi și cu Nbanu Abdu-Manaf am fost rivali pentru cinstire. Ei au săturat săracii, așa am făcut și noi; ei au luat asupră-le poverile altora, așa am făcut și noi; ei au fost mărinimoși, și noi la fel până când ne-am ghemuit la picioarele tale, față în față, de parcă eram doi la fel de iuți. Ei au zis: Avem un profet care primește revelația din cer. Și când vom avea noi parte de așa ceva? Așa că nu vom crede în el și nu-1 vom socoti sincer".
34. O. Neugebauer & H.B. van Hoesen, *Greek Horoscopes,* Phi- ladelphia, 1959, p. 97.

35. M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs,* Paris, 1887.E.H. Gombrich, *Norm and Form,* London, 1966, pp. 35-37.
36. Plutarh, *Praecepta gerendae reipublicae* cap. 30, 822B.
37. Vezi *supra,* p. 38.
38. Vezi descrierea teribilă a primului șoc și a desfășurării unui cutremur la Pausanias, *Descrierea Greciei* VII, 24, 6-11.
39. Despre activitatea lui Opromoas, detaliată public pe mausoleul lui, vezi *TituliAsiae Minoris,* vol. II, pl. 3, nr. 905, XIVE, 7, p. 341, și L. Robert, *Hellenica* 12, 1965, 544. E posibil ca prigonirea creștinilor să fi coincis cu cutremurele: Eusebiu, *Historia Ecclesiastica* IV, 13; vezi însă T.D. Barnes, *Journal of Roman Studies 58,* 1968, p. 38.
40. Eusebiu al Cezareii, *Praeparatio Evangelica* IV, 1; K. Bu- resch, *Claros. Untersuchungen zum Orakelwesen der Antike,* Leipzig, 1889, p. 35. Despre un exemplu recent descoperit al unui oracol excepțional, care o numește pe Atena „ajutor al orașelor", vezi Thomas Drew-Bear & W.D. Lebek, „An Oracle of Apollo at Miletus", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 14, 1973, pp. 65-73. *Cf* R. Thouvenot, „Un oracle d'Apollon de Claros à Volubilis", *Bulletin dArchéologie Marocaine* 8, 1968/1972, pp. 221-227.
41. Fapt foarte bine demonstrat de L. Robert, *Hellenica,* 11-12, i960, p. 546: „La prospérité des oracles s'explique par l'inquiétude religieuse, et l'oracle tend à l'apaiser, à la canaliser" [„Succesul oracolelor se explică prin neliniștea de natură religioasă. Oracolul caută s-o potolească, s-o canalizeze"].
42. M. West, „Oracles of Apollo Kareios: A Revised Text", *Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik*

1, 1967, pp. 183- 187, la p.187 rezumatul făcut de West la un text fragmentar.

43. Plutarh, *De Pythiae Oraculis* 25, 407C; Lucian din Samo- sata, *Alexandru* 30.
44. K. Buresch, *Claros,* p. 39: „lao ear zeitgemăss und von kei- nem klugen Apollo mehr zu leugnen" [„lao era contemporan și nu mai putea fi negat de nici un Apollo, oricât de deștept"].
45. Pentru oracolele despre sfârșitul apropiat al creștinismului și activitatea din siturile oraculare, vezi H. Bloch, „A New Document of the Last Pagan Revival in the West", *Harvard Theological Review* 38, 1945, pp. 199-202 și 234 ssq. Și Au- gustin, *De civitate Dei* XVIII, 53; Zaharia al Mitilenei, *Vie de Sévère, Patrologia Orientalis* 2.1, 40.
46. Origen, *In Matthaeum ad c.* 24, 9-14: *sed et qui videbantur prudentes, talia in publico dicerent quia propter Christianos fiunt gravissimae terrae motus* [„dar și cei care păreau înțelepți spuneau public astfel de lucruri, anume că din pricina creștinilor aveau loc cutremure foarte mari"]. Marcu Diaconul, *Viața lui Porfir de Gaza,* capitolul 19 despre seceta din Gaza din anul 396: καί έπέγραφον πάντες οί άπό τής πόλεως τό πράγμα τω είσόδω του μακαρίου λέγοντες ότι Έχρημ- ατίσθη ήμϊν ύπό του Μαρνοΰ ότι κακοποδινός έστιν ό Πορφύριος τή πόλει [„Toți locuitorii orașului puneau seceta pe seama venirii fericitului și ziceau: «Am fost avertizați de Mamas că Porfirios este o nenorocire pentru oraș»"].
47. Fergus Miliar, „P. Herennius Dexippus: The Greek World, and the Third Century Invasions", *Journal of Roman* Stu- dies 59,1969,12-29,[la] P· 3·
48. Thomas Hobbes, *Leviatanul* I, 11.
49. Artemidoros, *Oneirocriticon* IV, 44.

50. Vezi Marcus Aurelius, *Gânduri către sine înșuși* I, 15. *Cf Fronto to Appian,* ed. C.R. Haines, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, 1919.
51. Vezi E.A Thompson, *The Historical Work ofAmmianus Mar- cellinus,* Cambridge, 1947, pp. 82-83. La fel ca Ammianus, Thompson este prea dur cu Iulian în această privință.
52. Despre importanța conceptului πραότης atribuit *(in spe)* guvernatorilor din Imperiul Târziu, vezi L. Robert, *Hellenica* 13.1965. PP· 223-224.
53. Vezi Maxim din Țyr, *Dissertationes* XIV, 6: ό μέν ευσεβής φίλος θεού, ό δέ δεισιδαίμων κόλαξ θεού [„omul pios este prieten al zeului, superstițiosul însă e lingușitorul zeului]".
54. Galenus, *De cognosc. anim. morb.* 4, Kühn V, 16, trad. Paul W. Harkins, *On the Passions and Errors of the Soul,* Columbia, 1963.
55. Galenus, *De cognosc. anim. morb.* 4, Kühn V, 17.
56. Galenus, *De cognosc. anim. morb.* 4, Kühn, V, 19.
57. Galenus, *De cognosc. anim. morb.* 8, Kühn V, 40-41.
58. Filostrat, *Viețile sofiștilor* 526.
59. Artemidoros, *Oneirocriticon* III, 53.
60. Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 13.
61. Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 68.
62. Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 50.
63. Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 77.
64. Gabriel Michenaud & Jean Dierkens, *Le rêve dans les «Discours Sacrés» d'Aelius Aristides,* Mons, 1972.
65. Apuleius, *Apologia* 55.
66. Apuleius, *Măgarul de aur* XI, 19.
67. Aelius Aristides, *Περί του παραφθέγματος* 392, ed. W. Dindorf, Leipzig, 1829, II, 529, cu referire

la *Hieroi Logoi* IV, 52.

68. Aelius Aristides, *Περί του παραφθέγματος* 387, ed. W. Dindorf, Leipzig, 1829, II, 518.
69. Philostrat, *Vieţile sofiştilor* 535.
70. Aelius Aristides, *Imn către Asklepios* 39, Dindorf I, 67, *Hieroi Logoi* TV, 27, trad. C.A. Behr, Amsterdam, 1968, p. 259.
71. Galenus, *De sanitate tuenda* I, 8, Kühn VI, 41-42.
72. Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* II, 21-22, Behr, p. 227.
73. Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* III, 5, Behr, p. 242; IV,17, Behr, p. 257.
74. Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* III, 38, Behr, p. 249.
75. Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* III, 43, Behr, p. 250: όπως μή δοκοίην δημοκοπικός τις.

77· Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* I, 59, Behr, p. 218.

78. Galenus, *In Hipp. Praedict.* I, 5, Kühn XVI, 525: διά τήν ξηρότητα πάντη έναργή φαίνεται τα κατά τούς ύπνους φαντάσματα [„datorită uscăciunii fantasmele din vise se vădesc în toată limpezimea"].
79. Tertullian, *De ieiunio* I, 4.
80. Herodianus, *Istorii* III 2, 7-8. Vezi Fergus Millar, *The Emperor in the Roman World,* London, 1977, pp. 416—417.
81. Herodianus, *Istorii* VII, 8, 2.
82. Herodianus, *Istorii* VI 8, 4; Alexander Severus şi-a pierdut sprijinul πάσης προανηλωμένης φιλοτιμίας [„după ce şi-a epuizat *philotimia"].*
83. *Mekilta* II, 229 ssq., *cf.* Vasile al Cezareii, *Omilii la Psalmi* 61, 4 *(PG.* 29, 477), unde binefăcătorul orăşenesc aduce servicii identice.
84. *Année Epigraphique* 1972, nr. 626, 627, 628.
85. K.T. Erim & Joyce Reynolds, „A Letter of Gordian

III from Aphrodisias in Caria", *Journal of Roman Studies* 59, 1969, 56-58. Vezi F. Millar, *The Emperor in the Roman World,* p. 417·
86. Fritz Gschnitzer & Josef Keil, „Neue Inschriften aus Lydien", *Anz.* osterr. *Akad. Wiss.* 93,1956, pp. 219-232, la p. 228.
87. Același lucru s-a petrecut și la restrângerea numărului de episcopate: Conciliul de la Serdica, canonul 6: ϊνα μή κατευτελίξηται τό τού έπισκόπου όνομα και ή αύθεντία [„ca să nu se deprecieze numele și autoritatea episcopului"].
88. F. Bruns & T. Mommsen, *Fontes iuris romani antiqui,* Berlin, 1909, 97b, p. 270.
89. W. Dittenberger, *Sylloge Inscripționam Graecarum* II, Leipzig, 1917, p. 622, nr. 904: φόβος καί άγνοια των δικαζομένων έξηρήσθω [„să se îndepărteze teama și necunoașterea sentințelor"]; și nr. 905, p. 623: ύπέρ τού μηδεμίαν ύμάς των όρισθέντων άγνοιαν προβάλεσθαι, βρέβιον των είρημένων άπάντων άκρειβή διδασκαλίαν έπέχον [„ca să nu aveți parte de vreun fel de necunoaștere a decretelor, am dispus explicarea punctuală a tuturor celor afirmate"].
90. J.P. Callu, *La politique monétaire des empereurs romains de 238 à 311,* Paris, 1969, p. 483.
91. Acest fapt a fost dovedit, în privința panegiricelor, de S.G. MacCormack în „Latin Prose Panegyrics: Tradition and Discontinuityin the Later Roman Empire", *Revue des Etudes Augustiniennes* 22, 1976, pp. 29-77, mai aks la pp. 53-54. Despre continuitatea tradiției legale clasice pe care și-a întemeiat Dioclețian noul edificiu: G. Schnebelt, *Reskripte der Soldatenkaiser*, Karlsruhe, 1974.
92. M.A. Wes, „Patrocinium en imperium het laat-Romeinse Weste“, *Tijdschrift voor Geschiedenis*

87, 1984, pp. 147- i59> la PP- 157-158·

93. H.F. Pflaum, *Les Procurateurs équestres,* Paris, 1950, p. 66.
94. De pildă, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 12,1888, p. 101, nr. 22.9: προς μέν τούς θεούς εύσεβως, προς δέ τούς άνθρώπους φιλοτείμως.
95· Pentru compararea echilibrului de criterii pentru statutul social, așa cum reiese din inscripțiile mai vechi, vezi *Bulletin de Correspondance Hellénique* 12, 11, 1888, 88: φιλοκαίσαρα και φιλόπατριν θεοφιλής.
96. Vezi informația bibliografică de la n. 12.
97. Despre Maiorinus, vezi A.H.M. Jones, J.R. Martindale & J. Moris, *The Prosopography of the Later Roman Empire,* Cambridge, 1971, pp. 437-538, și D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements,* Princeton, 1947, p. 1, Ixxix. Despre Africa, vezi M. Blanchard-Lamée, *Maison à mosaïques du quartier central de Djemila,* Paris, 1976, p. 237.
98. Cassiodorus, *Variae* III, 9 și VI, 44 (Datorez referința generozității lui Brian Ward-Perkins). Pentru Roma din secolul al V-lea, vezi J.F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court,* Oxford, 1975, pp. 35θ~357· în Constantinopol fenomenul era sub control: *Cod. Just.* VIII, xi, [20] (439 d.Hr.). Despre supraviețuirea piețelor publice în orașele din Imperiul de Răsărit, vezi D. Claude, *Die by- zantinische Stadt,* pp. 60-69.
99. M. Meslin, *La fête des kalendes de janvier dans l’empire romain,* Collection Latomus 115, Bruxelles, 1970.
100. A.D. Nock, „The Augustan Restoration", *Classical Review* 39, 1925, pp. 60—67 = *Essays,*

pp. 16-25; J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-rômischen Heidentums,* Heidelberg, 1920, pp. 28-30.

101. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XI, 7; H. Grégoire, „Les Chrétiens et l'oracle de Didymes", *Mélanges Holleaux,* Paris, 1913, pp. 81-91, și *Byzantion* 14, 1939, p. 321.B. Brenk, „Die Datierung der Reliefs am Hadrianstempel und das Problem der tetrarchischen Skulpturen des Ostens", *Istanbuler Mitteilungen* 18, 1968, pp. 238-258, mai aies p. 251: „ca să dea expresie credinței în prezența activă a zeilor în istorie".
102. *Ibidem,* p. 250.
103. [„organizatorul fericirii publice și al tuturor ceremoniilor"] *Année épigraphique* 1972, nr. 666.
104. Eusebiu al Cezareii, *Praeparatio Evangelica* IV, 2. Profetul din Milet a fost și el implicat. *Hist. Eccles.* IX, 2,1—III, despre Theotecnos din Antiohia.
105. A. Laumonier, *Les cultes indigènes de la Carie,* Paris, 1968, p. 288, n. 1: *une continuité et une stabilité remarquables* [„o continuitate și o stabilitate remarcabile"].
106. *Bulletin de Correspondance Hellénique* 12, 1888, p. 101; Dittenberger, *Sylloge,* nr. 900, pp. 616—619.
107. Fergus Millar, „P. Herennius Dexippus", *Journal of Roman Studies* 59, 1969, pp. 16-19.
108. De pildă, Eunapius din Sardes, *Viețile sofiștilor,* pp. 481- 482, spune că Priscus „avea o natură misterioasă și doctrina lui era obscură și abstrasă [...]. Purtarea lui era precaută și arogantă [...], păstrând în toată clipa o atitudine misterioasă și disprețuitoare față de slăbiciunea omenească." Vezi H.D. Saffrey și L.G. Westerink, *Proclus: Théologie platonicienne,* Paris, 1968, p. xxxv-xxxvi.
109. Zosimos, *Historia Nova* IV, 18.
110. Iulian Apostatul, *Misopogon* 36ia-362a.

111. John H. Humphrey, „Prolegomena to the Study of the Hippodrome at Caesarea", *Bull. Amer. School of Oriental Research* 213, 1974, pp. 2-54, și V Popovic & E L. Och- senslager, „Der Spătkaiserzeitliche Hippodrom in Sir- mium", *Germania* 54, 1976, pp. 156—181. Despre cursele de la Daphnae în secolul al Vl-lea, vezi Severus al Antio- hiei, *Omilia* LTV, *Patrologia Orientalis* IV, 50.
112. Ioan Hrisostom, *Despre slava deșartă* 4, ed. B.K. Exar- chos, München, 1953, p. 36.
113. Despre Theodosius al II-lea în Hipodrom: loannes Rufus, *Plerophoriae* 99, *Patrologia Orientalis* VIII 173.30, G. Da- gron, *Naissance d'une capitale: Constantinople,* Paris, 1974, pp. 320-347, mai ales p. 346. Legătura dintre succesele echipelor colorate de la curse și acea *Tyche* a Imperiului s-a perpetuat până în Evul Mediu. Dacă câștigă echipa albastră, Imperiul îi va înfrânge pe musulmani; dacă câștigă echipa verde, musulmanii vor fi învingători, iar veșmintele de onoare vor fi împărțite prizonierilor musulmani: Muqqadasi, *Ahsan at-taqăsîm,* p. 148, citat de A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman* II, Paris,
1975, P· 477· Vezi Alan Cameron, *Circus Factions,* Oxford,
1976, pp. 157-192 și 201-234.

3. APARIȚIA PRIETENILOR LUI DUMNEZEU

1. *Martyrium Polycarpi* 52, ed. trad. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs,* Oxford, 1972, p. 6. Folosesc această ediție, din multe puncte de vedere inadecvată, exclusiv din motive de utilitate.
2. Pontius, *Vita Cypriani* 12.

3. Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* II, 20-23, Behr, pp. 227-228.
4. *Martyrium Polycarpi* 13, 2, Musurillo, p. 14.
5. Lucian din Samosata, *Peregrinus* 37.
6. *Martyrium Polycarpi* 15,2, Musurillo, p. 14.
7. *Martyrium Polycarpi* 17,1, Musurillo, p. 14.
8. *Martyrium Pionii* 20, 6, Musurillo, p. 162.
9. Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire,* cap. 15, London, 1888, p. 31.
10. Eusebiu al Cezareii, *Historia Ecclesiastica* V, 1, 20, Musurillo, p. 68: *„A* tot repetat asta continuu în loc să-și spună numele, locul de baștină, neamul sau orice altceva".
11. *Martyrium Polycarpi* 2, Musurillo, p. 2.
12. *Passio Perpetuae* 16, Musurillo, p. 124: *verebatur ne sub- trahantur de carcere incantationibus magicis* [„se temea să nu fie scoși din închisoare cu incantații magice"].
13. *Martyrium Pionii* 13, 4-5, Musurillo, p. 152. *Cf* A.D. Nock, *Sallustius: Concerning the Gods and the Universe,* Cambridge, 1926, p. xcii, n. 217 despre βιαιοθανής.
14. A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christen- tums* [„Misiunea și răspândirea creștinismului"] (ed. a Il-a, Leipzig, 1906), vezi B. Kôtting, s.v. „Christentum: Ausbreitung", *Reallexikon fur Antike und Christentum* II, Stutt- gart, 1954, 1138-1159.
15. Vezi excepționala analiză a lui W. Zeisel jr. „An Economic Survey of the Early Byzantine Church" (teză de doctorat, Universitatea Rutgers).
16. Origen, *Contra Celsum* III, 55; ar trebui semnalat că Gale- nus punea pe seama rivalilor profesionali aceeași fascinație a mitocanului - *Methodus medendi* 1: διά τούτο και σκυτότομοι και

τέκτονες και βάφεις και χαλκεΐς έπιτηδώσιν ήδη τοϊς εργοις τής ιατρικής [...] και περί πρωτείων έρίξουσι [„de aceea și cizmarii, și tâmplarii, și boiangiii, și arămarii se preocupă de medicină (...) și își dispută întâietatea"].

17. T.D. Barnes, *Tertullian,* Oxford, 1971, și „Tertullian the Antiquarian", *Texte und Untersuchungen* 117, Berlin, 1976, pp. 3-20.
18. S. Mazzarino, „Religione ed economia sotto Commodo e i Severi", *Antico, tardoantico, ed èra constantiniana,* Roma, 1974, pp. 51-73, H. Gülzow, „Kallist von Rom: Ein Beitrag zur Soziologie der romischen Gemeinde", *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft,* 1968, pp. 102—121.
19. M.M. Sage, *Cyprian,* Patristic Monographs Series I, Greene, Hadden & Co., Cambridge, Mass., 1975.
20. Fergus Millar, „Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in the Third Century", *Journal of Roman Studies* 61, 1971, 1-17.
21. *Pap. Oxy.* 2673.
22. Lucian din Samosata, *Vitarum audio 2:* τον άριστον βίον, τον σεμνότατον.
23. Eunapius, *Viețile sofiștilor* 474.
24. E.R. Dodds, „Theurgy and Its Relationship to Neo-Plato- nism", *Journal of Roman Studies* 37,1947, pp. 55-69; Jeanie Carlier, „Science divine et raison humaine", în J.P Ver- nant & al., *Divination et rationalité,* Paris, 1974, pp. 249- 263, mai ales p. 258.
25. Eunapius, *Viețile sofiștilor 477.*
26. Eunapius, *Viețile sofiștilor* 504.
27. N.H. Baynes într-o scrisoare către A.D. Nock,

citată în A.D. Nock, „A Diis Electra", *Harvard Theological Review* 23, 1930, 264 = *Essays,* p. 262. *Cf* André Piganiol, *L'Empire chrétien,* Paris, 1972, p. 78: „Dacă Constantin ar fi fost un tip [...] calculat, nu și-ar mai fi înfăptuit lucrarea măreață. Ca să reușească trebuia să fie un inspirat". Se credea că această „inspirație" guverna și valida manevrele politice de zi cu zi. Astfel i-a fost dezvăluită lui Constantin conspirația lui Maximinus și înăbușită la timp: παραδόξως τού θεού τάς τούτων άπάντων βουλάς τω αύτού θεράποντι διά φασμάτων έκκαλύπτοντος [„Dumnezeu i-a dezvăluit în chip minunat prin viziuni slujitorului Său planurile tuturor acestora"], Eusebiu al Cezareii, *Vita Constantini* I, 47. *Cf Tricennal.* 18.

28. în general, vezi H. Vorländer, *Mein Gott: Die Vorstellungen vom personlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament,* Neukirchen-Vruyn, 1975; E. Peterson, „Der Gottes- freund", *Zeitschrift fur Kirchengeschichte* 42, 1923, pp. 161-198.
29. O. Neugebauer & H.B. von Hoesen, *Greek Horoskopes,* p. 126; vezi F. Millar, *The Emperor in the Roman World,* pp. 115- 117, 465-477·
30. A.J. Festugière, „L'expérience religieuse du médecin Thes- salos", *Revue biblique* 48, 1939, p. 45-77 = *Hermétisme et mystique païenne,* Paris, 1967, pp. 141-180, la p. 151.
31. Festugière, *Hermétisme,* p. 162. *Cf* Ciprian, *Ad. Fort.* 13, despre Pavel: *Dignatione divina ad tertium caelum adque paradisum raptus [...] ad claritatem tantam parvenire ut amicus Dei fiat* [„Ridicat până la al treilea cer și la rai de harul dumnezeiesc, a ajuns la o asemenea strălucire încât a devenit prieten al lui Dumnezeu"].

32. E.R. Dodds, *Pagan and Christian...,* pp. 37-53; Martine Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin,* Paris, 1973, mai aies pp. 15-31.
33. Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* IV, 52, Behr, p. 265.
34. [„Atunci fratele mi-a zis: «Soră stăpână, ai parte de atât de mult har, încât poți să ceri o viziune și să ți se arate». Iar eu, care știam despre mine că vorbesc cu Domnul (...)"] *Passio Perpetuae* 4, 1, Musurillo, p. 110.
35. Artemidoros, *Oneirocriticon* II, 54.
36. Artemidoros, *Oneirocriticon* II, 52.
37. Artemidoros, *Oneirocriticon* II, 53.
38. Artemidoros, *Oneirocriticon* II, 53.
39. Artemidoros, *Oneirocriticon* II, 51.
40. *Martyrium Polycarpi* 2, Musurillo, pp. 4, 7-8.
41. *Passio Perpetuae* 1, 4 (Musurillo, p. 106) citează *Faptele Apostolilor* 2, 17-18, care citează loel 2, 28. Vezi T. Barnes, *Tertullian,* p. 77.
42. Irineu al Lyonului, *Adversus Haereses* V, 6, 1.
43. A. von Harnack, „Die Lehre der zwolf Apostel", *Texte und Untersuchungen* 2.1 și 2.2, Leipzig, 1884, p. 37.
44. Tertullian, *De anima* 9, 4: *lamvero prout scripturae legun- tur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus submi-nistrantur* [„în timp ce se citesc scripturile sau se cântă psalmii sau se rostesc predici sau se fac rugăciuni, i se oferă materie pentru viziuni"].
45. Hermas, *Păstorul,* Mand., XI, 43, 6; vezi J. Reiling, *Hermas and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate,* Supplement to *Novum Testamentum* 37, Leiden, 1973.
46. P. de Labriolle, *La crise montaniste,* Paris, 1913, p. 110: „Chose curieuse, jusque dans ses rigueurs

même le Paraclet conservait une modération relative" [„în mod ciudat, chiar și în rigorile lui, Paracletul păstra o relativă moderație"].

47. Tertullian, *De virginibus velandis ±7,* 3.
48. E.R. Dodds, *Pagan and Christian...*, p. 29.
49. Plutarch, *De facie lunae* 28, 943A: Τον άνθρωπον οί πολλοί σύνθετον μέν όρθώς έκ δυειν δέ μόνον σύνθετον ούκ όρθώς ηγούνται. Μόριον γάρ είναι πως ψυχής οϊονται τον νουν, ούδέν ήττον έκείνων άμαρτάνοντες οις ή ψυχή δοκει μόριον είναι τού σώματος, νους γάρ ψυχής όσω σώματος άμεινον έστι καί θειότερον [„Lumea socotește pe bună dreptate că omul e compus, dar se înșală socotind că e compus numai din două părți. Ei cred că mintea e cumva o parte a sufletului, și nu greșesc mai puțin decât cei care consideră că sufletul este o parte a trupului. Căci mintea este față de suflet la fel de nobilă și de divină precum e sufletul față de trup"].
50. A. Henrichs & L. Koenen, „Der Kôlner Mani-Kodex (P Colon, inv nr. 4780: Περί τής γέννης τού σώματος αύτοΰ́)", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19, 1975, 24, 3, la p. 27.
51. *Panegyrici Latini* 7.21, 4 ssq.
52. S.G. MacCormack „Roma, Constantinopolis, the Emperor and His Genius", *Classical Quarterly* 25,1975, pp. 131-150, la p. 131.
53. A.D. Nock, „The Emperor's divine Comes", *Journal of Roman Studies* 37, 1947, pp. 102-116, la p. 104 = *Essays,* pp. 653- 675, la p. 656.
54. Acest fapt e demonstrat de imunitatea la vrăjitorie datorată puterii superioare a protectorului: vezi Plotin-Porfir, *Viața lui Plotin* 10; împăratul Constantin - Ammianus Marcellinus

XIX, xii, 16 (vezi S.G. MacCormack, *Classical Quarterly* 25, 1975, 137-138); Ambrozie-Paulinus, *Viața lui Ambrozie* 20. La fel e și în cercurile iudaice: H.L. Strack & P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV, 1, München, 1961, p. 528, *Tanch Mishpatim* „Da sieht man, wenn er reich ist an Gebotserfüllungen, so behüten ihn zehntausend und tausend Engeln, und wenn er vollkommen ist an Torahkenntnis und guten Werken, so behütet ihn Gott" [„Se vede treaba că, dacă e gata de împlinirea poruncilor, atunci îl apără zeci de mii și mii de îngeri, iar dacă e desăvârșit în cunoașterea Legii și la fapte bune îl apără Dumnezeu"].

55. Ammianus Marcellinus XXI, 14, 3.
56. E. Peterson, „Der Gottesfreund", p. 193: „Was bei Clemens gewohnlich αγάπη gemeint wird heisst hier φιλία und was bei Clemens auf Christus konzentriert erscheint verteilt sich hier auf einem Reich von δύναμις" [„Ceea ce la Clement se înțelege îndeobște prin αγάπη se numește aici φιλία, iar ce apare la Clement concentrat asupra lui Hristos se dispersează aici într-un regat al lui δύναμις"].
57. Origen, *De Oratione* 31.
58. Origen, *In Numeros Homiliae* 20, 3.
59. Origen, *In Leviticum Homiliae* 11, 11.
60. Origen, *Peri archon* VII, 5.
61. Origen, *De Susanna, Patrologia Graeca* 11, 44A.
62. Gerald Manley Hopkins, *The Wreck of the Deutschland,* 1876, cap. 10.
63. [„Am ajuns la Mediolanum, la episcopul Ambrosius"] Augustin, *Confesiuni* V, xiii, 23.
64. Grigore Taumaturgul, *Remerciement à Origène*

43, 4, Sources *Chrétiennes* 148, ed. H. Crouzel, Paris, 1969, p. 114. In primele fraze ale descrierii vieții eroinei sale Paula *(Epistulae* 108, 2), Sfântul Ieronim arată că îngerul păzitor era privit ca principiu al identității persoanei: *Testor lesum et sanctos angelos eius ipsumque proprie angelum, qui custos fuit et comes admirabilis feminae* [„îl iau martor pe Isus și pe sfinții lui și pe însuși îngerul său, care a fost păzitorul și însoțitorul acestei femei uimitoare"]. în cele din urmă, termenul *angélus* este folosit ca o formulă de politețe. Vezi *Collectio Auellana, nr.* 107, rândul 3, C.S.E.L. 35, 644.20: *ut ad nos angélus vester destinare dignetur* [„ca îngerul vostru să dorească să ajungă la noi"]. Vezi, de asemenea, W.E. Crum & H.G. Evelyn, *The Monastery of Epiphanius,* New York, 1926, vol. II, nr. 113, și H. Grégoire, „Ton ange et les anges de Thera", *Byzantinische Zeitschrift* 30, 1929-1930, pp. 641-644. (Datorez aceste referințe amabilității lui Leslie MacCoull.)

65. A. Henrichs & L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Kodex“, *Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik* 5, 1970, p. 139.
66. Henrichs & Koenen, „Kôlner Mani-Kodex", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19, 1975, 20.8, la p. 23. Mani, am adăuga, și-a găsit potriva în Kartir. Această căpetenie a clerului zoroastrian și-a văzut poziția de eminență cenușie a Imperiului Sasanid în urma unei viziuni a dublului său - *daëna* - și a lumii de dincolo: Philippe Gignoux, „L’inscription de Kartir à Sar Mashad", *Journal Asiatique* 256, 1968, pp. 387-418, rândurile 35-55, la p. 401-405 și comentariul la pp. 407-408, și nr. 80, pp. 417-418; și, mai

fragmentar, la Naqs-i Rustam: C.J. Brunner, „The Middle Persian Inscription of the Priest Kardër at Naqs-i Rustam", *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy, and History: Studies in Honour of George C. Miles,* American University of Beirut, 1974, la p. 97.

67. *Martyrium Justini* 4, 7-8, Musurillo, p. 60.
68. Asemenea greutăți, deși apăsătoare, puteau fi contracarate de solidaritatea grupului de imigranți și de capacitatea acestuia de a crea un „acasă" departe de acasă. Vezi, de pildă, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 9, 1885, 128.41: ϊνα ώσπερ άποικία τις η δήμος ήμέτερος ού ξένος ούδέ άλλότριος άλλα έγχώριος παρά Ρωμαίοις διατελή [„ca într-o colonie în care poporul nostru să continue să viețuiască nu ca străin sau venetic, ci ca locuitor legitim alături de romani"].
69. C. Andresen, *Logos und Nomos,* Berlin, 1955, mai ales p. 114.
70. F.J. Dolger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual,* Paderborn, 1909.
71. Exorcismul era invariabil conceput ca o restabilire a ordinii în acea parte a universului care fusese răvășită de elemente aberante. Vezi, de pildă, Ps.-Clement, *Recognitiones* 1,15-16: *mare statutum terminum servat, angeli pacem custodiunt, stellae ordinem tenent [...] daemones quoque certum est timoré in fugam verti* [„marea rămâne în hotarele rânduite, îngerii veghează pacea, stelele țin ordinea (...), demonii, desigur, de teamă o iau la sănătoasa"].
72. H.L. Strack & P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* IV, 1, pp. 501-535, la p. 506.
73. Elementul sexual din acest episod a fost exagerat de cărturarii moderni. In lumea antică, sexul - și voia bună care-1 însoțea - era considerat un bun

prilej de împărtășire și dezvăluire de secrete. Vezi Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 78.80, I, 78, p. 88.20, și I, 80, p. 97.9. și *Testamentul celor doisprezece patriarhi,* Iuda 6, 4: „Mai cu seamă vinul dezvăluie tainele lui Dumnezeu și ale oamenilor, chiar și pe cele ale tatălui meu lacob cu canaanita Betșeba, pe care Dumnezeu mi-a poruncit să nu le dezvălui." *Cf* îEnoh 16, 3: „Și întărindu-vă inimile, ați dezvăluit femeilor aceste [taine], din cauza cărora femeile și bărbații au înmulțit răul pe pământ".

74. *îEnoh* 8, 1.
75. *îEnoh* 69, 6.
76. *îEnoh* 69, 9.
77. *îEnoh* 65, 5: „Le-a venit sfârșitul pentru că au dobândit cunoașterea tuturor tainelor îngerilor și a tuturor silniciilor satanelor și a tuturor puterilor lor - a celor mai tainice -, a tuturor puterilor celor care se dedau vrăjitoriei și amestecă culori și a celor care fac chipuri turnate pe tot pământul".
78. Tertullian, *De idololatria* IX, 1-2: *o divina sententia usque ad terram pertinax* [„o, hotărâre dumnezeiască ce ține până la pământ!"].
79. Rolul îngerului păzitor la Apuleius, *De deo Socratis* 16 - *mala averruncare, bona prosperare, humilia sublimare, nu- tantia fulcire, obscura clarere* [„păzește de rău, înmulțește binele, înalță ce e smerit, susține ce se clatină, limpezește ce e tulbure"] -, este asemănător însușirilor atribuite botezului (care presupunea acțiunea unui înger purificator - Tertullian, *De baptismo* VI, 1: *sed in aqua emendati sub angelo* [„dar îndreptați prin apa botezului de înger"]) de către Ciprian, *Ad dom.* 4: *confirmări se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare quod prius difficile videba- tur* I „ce e nesigur devine sigur, ce e

închis se deschide, ce e întunecat se luminează și se înlesnește ce părea anevoios"].

80. Marius Victorinus, *Ad. Gal.* 2, 3, *Patrologia Latina* 6, 1175-1176.
81. R. Reitzenstein, *Poimandres,* Leipzig, 1904, p. 80.
82. Tatianus, *Oratio contra Graecos* 9.
83. Firmicus Maternus, *Mathesis* II 29, 10.
84. *Excerpta Theodoti* 69, *Patrologia Graeca* 9, 692 AB: Ή ειμαρμένη έστί σύνοδος πολλών και έναντίων δυνάμεων [Destinul este convergența multor puteri contrare].
85. *Excerpta Theodoti 72, Patrologia Graeca* 9, 692C.
86. Origen, *Contra Celsum* VIII, 1. Pozițiile creștine aveau nevoie de atâtea explicații, încât ai fi tentat să zici *qui s'excuse s'accuse* [„cine se scuză se acuză"]. Vezi, de exemplu, Pseudo-Clement II, 71,1: *non pro superbia, o Clemens, convivium non ago cum his qui nondum purificați sunt* [,,nu din mândrie, Clement, nu stau la masă cu cei care încă nu s-au curățit"] și IV, 33: *Numquid nos alterius sumus naturae superioris alicuius et propterea nos daemones timent? Unius eiusdemque vobiscum naturae sumus, sed religione differimus, quod si et vos esse vultis non invidemus* [„Oare avem noi o fire diferită și superioară alteia, și de aceea se tem de noi demonii? Avem una și aceeași fire cu voi, însă ne deosebim prin credință, la care, dacă ați vrea să ajungeți și voi, nu v-am pizmui"]. Chiar dacă *Recognitiones* apăruseră într-un grup exclusivist, lucrarea era acceptată ca parte a literaturii creștine comune a epocii.
87. Despre creșterea cheltuielilor în Asia Mică, vezi W. Ruge, s.v. „Tekmoreioi", *Pauly Realencyclopădie,* Stuttgart, 1934, pp. 158-169, la p. 163; în Africa, R. Duncan-Jones, *The Economy*

of the Roman Empire, Cambridge, 1974, p. 66; în Palestina, D. Sperber, *Roman Palestine 200-400: Money and Prices,* Ramat-Gan, 1974, p. 142: „în trecut, când trebuia să se facă rost de bani, oamenii ascultau cu aviditate lecțiile din Mișna, Halakha și Talmud. Dar acum, când bani nu se mai găsesc și suferă atât de tare, vor să audă numai binecuvântări și încurajări".

88. Tertullian, *De anima 57,* 3.
89. *Passio Perpetuae 7,* 1-2, Musurillo, p. 114.
90. *Passio Perpetuae η,* 6, Musurillo, p. 114. *Cf.* Apuleius, *Apologia* 43-44, despre stigmatul epilepsiei într-un oraș mic.
91. *Passio Perpetuae* 8, 4, Musurillo, p. 116. *Cf.* 12, 6, Musurillo, p. 120: *ite et ludite* [„mergeți și jucați-vă“]. Despre Adam și Eva care se jucau precum copiii: R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom,* Cambridge, 1975, pp. 304-306. Dacă un sclav visează că e copil, e de bine, pentru că va fi socotit nevinovat: Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 13.
92. *Passio Perpetuae* 5, 3, Musurillo, p. 112.
93. Minucius Felix, *Octavius* 28, 3 ssq.
94. H. Delehaye, *Sanctus,* Bruxelles, 1927, pp. 136-137.
95. W.M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Asia Minor,* Oxford, 1897, pp. 484-568, mai ales pp. 517 și 532.
96. Pontius, *Vita Cypriani 5* și 6. Despre prezența constantă a creștinilor la martirizarea semenilor lor, vezi *Mart. Cypriani* 2, 5, Musurillo, p. 170, și 5, 1 și 6, Musurillo, p. 172; despre control: *Ep.* 5, 2: dar asta explică alegerea lui ca episcop: M. Sage, *Cyprian,* pp. 142-143.
97. Pontius, *Vita Cypriani* 7, vezi M. Sage, *Cyprian,* pp. 132- 134·

98. Pontius, *Vita Cypriani* 3. Pentru secolul al IV-lea, vezi E. Patlagean, „Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine", *Annales* 24, 1969, pp. 1353-1369, la p. 1366. Era de bine ca un om bogat să viseze că e un râu ce izvorăște din propria-i casă: Artemidoros, *Oneirocriticon* II, 27 - πολλοί τε έπί τήν οικίαν αύτοΰ φοιτήσουσι δεόμενοι καί χρήζοντες [„și vor roi prin casa lui nevoiașii și cerșetorii"].

99. Ciprian, *Epistulae* 48, 4: *perficiet divina protectio ut Domi- nus qui sacerdotes sibi in ecclesia sua eligere et constituere dignatur, electos quoque et constitutos sua voluntate atque opitulatione tueatur, gubernanter inspirons et subminis- trans* [„protecția divină va face în așa fel încât Domnul, care a găsit cu cale să-și aleagă și să-și rânduiască preoți pentru biserica Lui, să-i și păzească pe cei aleși și rându- iți prin voia și cu ajutorul Lui, inspirându-i să conducă și înzestrându-i"]. Vezi J. Speigl, „Cyprian über das *indicium* bei der Bischofseinsetzung", *Romische Quartal- schrift* 69, 1974, 30-45. Această latură a lui Ciprian este descrisă pe larg de A.V Harnack, „Cyprian als Enthusiast", *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 3, 1902, 177-191; dar periodizarea rigidă a istoriei creștinismului pe care o propune Harnack, care distinge între o fază „harismatică" și una „postharismatică", face din Ciprian o figură greu de înțeles. Dificultatea lui Harnack vine din neînțelegerea de către el a naturii și a prevalenței generale a credinței în inspirație și protecție din secolul al III-lea.

100. Ciprian, *Epistulae* 40, 1: *admonitos nos et instructos scia- tis dignatione divina* [„să știți că noi am fost avertizați și informați de harul

dumnezeiesc"].

101. *Martyrium Cypriani* 4, 1, Musurillo, p. 172. Era esențial să fie executat la Cartagina. *Ep.* 81,1: *caeterum mutilabi- tur honor ecclesiae nostrae tam gloriosae* [„altfel ar fi știrbită cinstea bisericii noastre atât de glorioase"].

102. Ciprian, *Epistuale* 381: *quem sic Dominus honoravit cae- lestis gloriae dignitate* [„pe care Domnul l-a cinstit astfel cu demnitatea gloriei"].

103. Ciprian, *Epistulae* 31, 2, scrisoare a mărturisitorilor: *ex tuis ergo litteris videmus gloriosos illos martyrum trium- phos* [„din scrisoarea ta vedem glorioasele triumfuri ale martirilor"]. Arta panegiristului din Imperiul Roman Târziu consta tocmai în evocarea unor asemenea imagini,

S.G. MacCormack, *Revue des études augustiniennes* 22, 1976, pp. 46-54. Ciprian, *Ep.* 66, 10.

Imagini vii ale munificenței publice: Ciprian, *De op. ely- mos. 21/22: in gentilium munere grande et gloriosum vi- detur proconsules vel imperatores habere praesentes* [„în actele de binefacere publică ale păgâniilor părea măreț și glorios să fie de față proconsuli sau împărați"]; *Ep.* 37, 2: imaginea anotimpurilor aflate în legătură cu *dignitas* consulară anuală, iubită de martiri.

104. Ciprian, *Epistulae* 66, 10.

105. Inscripția lui Cyrillus Celer din Laodicaea Combusta: *Mo- numenta Asiae Minoris Antiqua* I, London, 1928, nr. 170, p. 89: βουλήσει τού παντοκράτορος θεού έπίσκοπος κατασταθ[εί]ς [„rânduit episcop prin voia lui Dumnezeu cel Atotputernic"].

106. Aquileia: G. Cuscito, „Gradi e funzioni

ecclesiastiche negii epigrafi dell'alto adriatico orientale", *Antichita Altoa- driatiche* 6, Trieste, 1974, pp. 211-244, la P· 211 : *poemnio caelitus tibi traditum.* Fapt corect remarcat de S. Mazzarino, „Costantino e l'episcopato", *Iura* 7, 1956, pp. 345- 353, în *Antico, tardoantico,* pp. 171-182.

107. Aceasta ar explica vorba de duh care circula pe acolo despre marele episcop donatist de la sfârșitul secolului al IV-lea, Optatus de Timgad: *quod comitem haberet deum* [„Cornițele (de Africa, Gildo,) este Dumnezeul lui"] - Augustin, *Contra litteras Petiliani* II, xxii, 53. Pe când episcopul se va fi gândit că Dumnezeu însuși era însoțitorul *(comes)* său divin.

4. DE LA CERURI ÎN PUSTIU: ANTONIE ȘI PAHOMIE

1. *Patericul egiptean* (alf.), Poimen 183, *Patrologia Graeca* θ5> 3θ5ΰ·
2. Pentru combaterea fermă și judicioasă a acestei concepții, vezi H. Torp, „The Carved Decorations of the North and South Churches at Bawit", *Kolloquium über spätantiken und frühmittelalterlichen Skulptur,* ed. V, Milocic, Mainz, 1970, p. 41: „Desigur, au existat încercări de a ridica la rangul de principii de istoria artei distincții foarte subtile de natură etnică și religioasă între copți, greci și latini. Dar asta a avut efecte dezastruoase asupra studierii istoriei artei copte. E bine să ne amintim că la Sohag, atât în Mănăstirea Roșie începând de pe la 500 d.Hr, cât și în Mănăstirea Albă a lui Șenute din aceeași perioadă, limbajul greco-roman ajunge la apogeu numai în privința prezbite- riului trilobat, centrul arhitectural și spiritual al clădirilor. Fără

îndoială, prezbiteriul „roman" al marelui patriot Șenute arată că presupusa diferență dintre formele artei mediteraneene și sentimentele antiromane și antibizantine ale copților nu este decât rodul speculațiilor moderne de istorie a artei. La șapte sau opt secole după cucerirea lui Alexandru Macedon, vocabularul arhitecturii clasice, cu bogata sa articulare plastică, a fost perceput de copți ca o parte a moștenirii pământului, o moștenire consfințită de asocierea ei cu marile sanctuare ale noii credințe în Țara Sfântă, în Alexandria și de-a lungul Nilului".

3. Benedicta Ward, *The Sayings of the Desert Fathers,* Oxford, 1-975 [ediția citată de Peter Brown - n. tr.].
4. *Patericul egiptean* (alf.), Macarie 2, 260D.
5. *Patericul egiptean* (alf.), Poimen 110, 349 BC.
6. A. Cohen, *Arab Border-Village in Israel,* Manchester, 1965, P· 59·
7· Vezi, de pildă, H.I. Bell, V. Martin, E.G. Turner & D. van Berchem, *The Abbinaeus Archive,* Oxford, 1962, pentru o privire vie asupra tensiunilor din satele de la mijlocul secolului al IV-lea; mai ales nr. 28, p. 77, și nr. 57, p. 108. Despre țăranul egiptean din Antichitate, așa cum apare în Chester Beatty, *Pap.* III, o carte de vise de la 2000-1755 î.Hr.:

S.Sauneron, *Les songes et leur interprétation,* Sources Orientales 2, Paris, 1959, p. 38: „batailleur, beau parleur, et acharné à défendre les pauvres biens qu'un sort misérable lui a laissé [„bătăuș, bun vorbitor și îndârjit să-și apere bietele bunuri pe care i le-a lăsat o soartă nenorocită"].

8. *Patericul egiptean* (alf.), Matoes 13, 293C.
9. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire* II, 780.

10. A.C. Johnson & L.C. West, *Byzantine Egypt,* Princeton, 1949, p. 40.
11. Athanasius, *Vita Antonii* 2.
12. *Pachomii Vita Tertia* 45, ed. F. Halkin, *Sandi Pachomii Vitae Graecae,* Bruxelles, 1932, p. 280.
13. H. Braunert, *Die Binnenwanderung,* Bonn, 1964, p. 266.
14. Μηδεμίαν τε συμπλοκήν έχων προς τινας κατά τήν κώμην, άλλα κατά έμαυτόν άναχωροΰντος. A.E. Boak & H.C. Youtie, *The Archive of Aurelius Isidore,* Ann Arbor, i960, nr. 75, pp. 295-296.
15. Athanasius, *Vita Antonii* 2.
16. Philip Larkin, „Poetry of Departures", *The Less Deceived, Hull,* 1955, p. 34.
17. *Patericul egiptean* (alf.), Agathon 10, 112C: άοκνος έν τω σωματικω καί αύτάρκης έν πάσιν [„neleneș la trup și mulțumit de toate"]. E important să ne amintim de multiplele posibilități economice pe care le avea la îndemână un om liber ca meșteșugar sau muncitor sezonier. Vezi mai ales I.F. Fichmann, *Egipet na rubezhe dvukh epokh,* Moscova, 1965, p. 210.
18. Françoise E. Morard, *Monachos, moine, histoire du terme grec jusqu'au siècle,* Fribourg en Suisse, 1973, din *Frei- burger Zeitschrift fur Philosophie und Théologie* 20, 1973, pp. 332-425, la pp. 362-378.
19. Acest aspect a fost tratat necorespunzător de cercetătorii care au încercat să explice mișcarea ascetică, bazându-se exclusiv pe o singură sursă foarte elenizată, *Istoria lau- siacă* a lui Palladius. Vezi, de pildă, E.R. Dodds, *Pagan and Christian...,* pp. 29-36.
20. Palladius, *Istoria lausiacă* 23. Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 78.

21. Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 78.
22. *Patericul egiptean* (alf.), Olympios 2, 313D-316A.
23. *Patericul egiptean* (alf.), Isidoros 2, 220C.
24. *Patericul egiptean* (alf.), Isidoros 5, 221B.
25. *Patericul egiptean* (alf.), Agathon 15, 113B.
26. *Patericul egiptean* (alf.), Achillas 4, 125A.
27. *Patericul egiptean* (alf.), Macarie 23, 272C și Moise 11, 285D.
28. [„ca îngropați de vii într-un sălaș care le putea fi și mormânt: dar nu mai încercau cazna trupească, lipsurile, durerea"] Serge Sauneron, „Fouilles d'Esna", *Bulletin de l'Institut d'Archéologie Orientale 67,* 1969, p. 100.
29. Palladius, *Istoria lausiacă* 22, 9.
30. Așa cum a fost R.W. Medlicott, „St. Antony Abbot and the Hazards of Asceticism", *British Journal of Medical Psychology* 42, 1969, pp. 133-140.
31. Vezi *supra,* p. 90-91.
32. Athanasius, *Vita Antonii* 10: „O să te ajut mereu și o să-ți întind faima peste tot".
33. Fiecare călugăr avea ajutorul lui (gr. βοηθός): F. Nau, „Histoires des solitaires d'Egypte, *Revue de l'Orient Chrétien* 13.190, 1908, pp. 274-275.
34. A.D. Nock, „Hellenistic Mysteries and Christian Sacrements", *Mnemosyne,* seria 4.5, 1952, p. 191 = *Essays* 802.
35. Athanasius, *Vita Antonii* 14.
36. Vezi *supra,* p. 98, n. 71.
37. *Patericul egiptean* (alf.), Poimen 67, 337C: τα γάρ θελήματα ημών δαίμονες γεγόνασι καί αύτοί είσιν οί θλίβοντες ημάς, ΐνα πλη- ρώσωμεν αύτά. Pseudo-Clement, *Recognitiones* II 72, 1* *ut ipsorum ministerio cupiditates eorum expleant* [„ca să le împlinească dorințele cu ajutorul lor

înșiși"]. *Cf. Recognitiones* IV, 16 și Pseudo-Clement *Hom.* IX 9, 2.

38. *Patericul egiptean* (alf.), Pityrion 376A: οϊου γάρ αν πάθους περιγένηταί τις, τούτου καί τον δαίμονα άπελαύνει [„cine învinge o patimă îi îndepărtează și demonul"].
39. *Patericul egiptean* (alf.), Poimen 32, 329D.
40. Isaia, *Asketikon* XV, 76.
41. *Patericul egiptean* (alf.), Macarie 39, 380C; Olympios 1, 313.
42. Athanasius, *Vita Antonii* 72; *Pachomi Vita Prima* 82, Hal- kin 85.
43. *Patericul egiptean* (alf.), Anub 1, 129A.
44. Despre înăsprirea pozițiilor, vezi Martine Dulaey, *Le rêve,* P· 5²·
45. Eusebiu al Cezareii, *Historia Ecclesiastica,* VI, 41, 2.
46. A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* I, Paris, 1950, P· 313; vezi C.H. Roberts, *Museum Helveticum* 10, 1952, p. 272, și *Pap. Oxy.* 2332.
47. R. Rémondon, „L'Égypte et la suprême résistance au christianisme", *Bulletin de l'institut Français d'Archéologie Orientale* 51, 1952, pp. 63-78; H. Torp, „Leda Christiana: The Problem of the Interpretation of Coptic Sculpture with Mythological Motifs", *Acta Instituti Romani Norvegiae* 4, 1.969, pp. 101-112.
48. Eusebiu al Cezareii, *Demonstratio Evangelica* VIII, 1.
49. F. Nau, „Histoires", *Revue de l'Orient Chrétien* 13.191,1908, P· 275·
50. *Patericul egiptean* (alf.), Ammoes 4, 128A.
51. *Patericul egiptean* (alf.), Matoes 2, 289C.

52. F. Nau, „Histoires", *Revue de l'Orient Chrétien* 17.332,1912, p. 210.
53. *Patericul egiptean* (alf.), Olympios 1, 313CD.
54. *Patericul egiptean* (alf.), Antonie 30, 85B.
55. Mirenii aveau nevoie de viziuni: H.I. Bell, *Jews and Christian in Egypt,* London, 1924, pp. 108-109 - o femeie îi scrie pustnicului Pafnutie: ούτως π<ι>στεύω διά των σών ευχών εϊασιν λαμβάνω. Των γάρ άσκούντων και θρησευόντων άποκλύσματα δικνέοντε [„astfel cred că prin rugăciunile tale primesc vindecare (lit. *lăsare).* Căci purificările celor care se nevoiesc și sunt evlavioși se arată"], British Museum Pap. 1926, 8 [acum British Library 2494 - n. tr.].
56. *Patericul egiptean* (alf.), Arsenie 5 (49), 89A: άπό των ιδίων πόνων έκτήσαντο τάς άρετάς.
57· Despre importanța vitală a doliului și a stărilor depresive, vezi de pildă *Patericul egiptean* (alf.), Poimen 72, 340B și 144, 357D·
58. Robert Graves, *Collected Poems,* London, 1965, p. 21: „His eyes are quickened so with grief. / He can watch a grass or leaf / Every instant grow. He can / Clearly through a flint wall see, / Or watch the startled spirit flee, From the throat of a dead man".
59. Vezi J.H. Waszink, *Tertullian: De Anima,* Amsterdam, 1948, p. 169, despre rolul considerabil al lui καρδιογνώστης în comunitățile creștine timpurii.
60. *Mart. Montani et Lucii* 11, Musurillo, p. 222. Din contra, experiența transparenței nu era un vis întâmpinat favorabil de cititorii lui Artemidoros, care se temeau de regulă de dezvăluirea obiectelor ascunse: *Oneirocriticon* I, 44; I, 66; I, 67.

61. Ciprian, *Testimonia* III, 56; de asemenea, cita *înțelepciunea lui Solomon* 15, 3: *In omni loco speculantur oculi Dei bonos et mâlos* [„în tot locul îi privesc ochii Domnului pe cei buni și pe cei răi"] și *Apoc.* 2, 23: *Et sciant omnes eccle- siae quia ego sum scrutator renis et cordis* [„Și să știe toate bisericile că Eu văd rărunchii și inimile"].
62. Constantin cel Mare, „Aeterna et religiosa", August 314, *Patrologia Latina* 8, 487C. *Cf.* Ciprian, *Ad. Don.: o si et possis in illa sublimi specula constitutus oculos tuos inse- rere secretis* [„o, dacă așezat în înălțimea acelei priveliști ai putea să pătrunzi cu ochii tăi tainele!"].
63. Ciprian, *De lapsis* 25: *tanta est potestas Domini, tanta ma- iestas: secreta tenebrarum sub eius luce detecta sunt, sacer- dotem Dei nec occulta crimina fefellerunt* [„atât de mare este puterea Domnului, atâta măreția lui: tainele cele mai întunecate sunt descoperite de lumina Lui, iar preotului lui Dumnezeu nu-i scapă nelegiuirile ascunse"].
64. Constantin cel Mare „κακός έρμηνεύς", *Patrologia Latina* 8, 518C.
65. *Pachomii vita prima* 112, Halkin, p. 73.
66. *Pachomii regula 77* (Ixvii), ed. A. Boon & L.Th. Lefort, *Pa- chomiana Latina,* Louvain, 1932, p. 35.
67. *Epistula Ammonis* 21, Halkin, p. 110.
68. *Patericul egiptean* (alf.), Macarie 32, 273D, *Constituțiile Apostolice* XI, 26. Vezi admirabilul studiu al lui Philip Rousseau „The Spiritual Authority of the Monk-bishop: Eastern Elements in Some Western Hagiogragraphy of the Fourth and Fifth Centuries", *Journal of Theological Studies* 22, 197[1], PP· 380-419·

69. Despre papa ca *deus terrenus* în gândirea medievală, vezi M. Maccarone, *Vicarius Christi,* Roma, 1952, pp. 237-238 și 254.
70. *Sancti Pachomii Vita quarta* 1, Halkin, p. 407.
71. *Patericul egiptean* (alf.), Poimen 125, 353C; H. Dories, „Die Beicht im alten Monchtum", *Festschrift fur Joachim Jere- mias, Beitrăge zur Zeitschrift fur neutestamentliche Wissenschaft* 26, Berlin, i960, pp. 234-242, la p. 236: „La originea monahismului stă o profundă conștiință a păcătoșeniei".
72. Themistius, *Discursuri* XIII 178A, despre Senatul de la Roma: δι'ύμάς τοι, ώ μακάριοι, οι θεοί τήν γην ούπω άπολελοίπασιν, καί ύμεΐς έστέ οί μέχρι τέως άπομαχόμενοι μη παντάπασι τήν θνητήν φύσιν της άθανάτου άπορραγήναι [„datorită vouă, ferici- ților, zeii nu au părăsit încă pământul, voi înșivă v-ați luptat ca natura muritoare să nu se despartă cu totul de cea nemuritoare].
73. Ammianus Marcellinus XXI, 1.8.
74. Richard Gordon, „The Sacred Geography of a Mithraeum: The Example of Sette Sfere", *Journal of Mithraic Studies* 1, 1976, p. 145.
75. Plotin, *Enneade* II, 9, 9. Despre acest subiect, vezi C. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Sc- hule Plotins,* Berlin, 1976.
76. Paulinus, Carmen XIX, 28: *sic sacra disposait terris monu- menta piorum, / sparsit ut astrorum nocturno lumina ca- elo* [„astfel El a rânduit pe pământ mormintele sfinte / precum pe cerul nocturn răspândit-a lucirea de stele"].
77. Iudaismul rabinic cunoaște o evoluție similară (P. Schăfer, *Rivalităt zwischen Engeln und*

Menschen, Studia Judaica, Berlin, 1975, mai ales p. 233: „Omul nu se mai orientează după armonia cosmosului garantată de îngeri, ci ordinea cosmică depinde de ordinea pământească". Despre diferența dintre Pelagius și Augustin vezi G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit,* Mainz, 1972, pp. 248-252, mai ales p. 250: „De primă importanță nu mai este scenariul cosmologic al istoriei mântuirii, ci cel personal-subiectiv". Despre eșecul menținerii unui imaginar pur cosmic în artă de la începutul secolului al IV-lea încoace, vezi G.M.A. Hanf- mann, *The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks,* I, 203 și 224.

lamblichos, *De Mysteriis* I, 8 (28.6), ed. E. des Places, Paris, i9[66]’ P· 55

INDICE

3
1

INDICE